سردم العربي

فصلية تعنى بالتواصل الثقافي الكردي- العربي

تصدر عن دار سردم للطباعة والنشر

السنة الثالثة- العدد التاسع- صيف 2005

موقع المجلة على الإنترنيت

www.sardam.info

المراسلات

تلفاكس: 00447043129839

ايميل: info@sardam.info

أو عن طريق سكرتير التحرير

nawzadaa@yahoo.com

موبايل: 07701420909

تصميم الغلاف: قادر ميرخان

الطباعة: ئاشكه فائق

المصمم المنفذ: جمال حسين

المشرف على الطبع: فرهاد رفيق

محتويات العدد

سردم العربي، العدد 9، 2005

محتويات العدد

حوار

وثائق

شخصيات كردية

محطات ثقافية

كتب

بيبلوغرافيا

نحو السنة الثالثة...

*قد تبدو الطريق التي سلكتها مجلتنا في تطوير نهجها، لمن ينظر اليها نظرة سريعة، طريقا بلا عقبات، لكن ما نحس به في الواقع خلال عملنا هو ان الامر ليس بالهين. حيث أن اصدار مجلة بلغة الضاد، فيه نوع من المغامرة و يستلزم جهوداً مضنية. واذا كان علينا ان نقدم تفسيرا لضرورة بذل مثل هذه الجهود من أجل مواصلة إصدار (سردم العربي) التي يعرف قراؤها نهجها واهدافها، فإن التواصل الثقافي الكردي العربي هو الدافع الأساس. عليه فإننا لاننسى مشاركة العديد من الكتاب العرب والكرد الملمين باللغة العربية من داخل البلد وخارجه من أجل إدامة هذا التواصل. وتبقى معضلتنا في كيفية ايصالها الى اكبر عدد ممكن من القراء العرب اولا، وايصالها الى جميع الدول العربية ثانيا، ومن ثم الاتصال بالكتاب والباحثين العرب المهتمين بالقضايا الكردية، معضلة حقيقية، رغم عقد علاقات مع بعض منهم من خلال استعانتنا بالبريد الالكتروني.

*بصدور هذا العدد، انهت (سردم العربي) سنتها الثانية و ولجت سنتها الثالثة، ومعها نؤكد على هوية المجلة في التواصل بين الشعبين العربي والكردي من اجل الحوار الحضاري والتفاهم بين القوميتين اللتين قررتا بناء العراق وكردستان بناءً ديمقراطيا فيدراليا برلمانيا تعدديا. وهذا دليل على ايماننا باهمية مشروع التواصل وحاجته للحوار وقبول الرأي الاخر.

*واذ نتجه نحو سنتنا الثالثة، فنتوجه مرة اخرى بالدعوة الى جميع الباحثين والمؤرخين والمعنيين بالشؤون الكردستانية، لرفدنا بما لديهم من بحوث ودراسات تعالج مختلف جوانب تاريخ المجتمع الكردستاني والتي تهم ابناء شعب كردستان في علاقته بشعوب المنطقة والقاء الضوء على المشاكل الملحة التي تتعلق بقضايانا المستقبلية.

سكرتير التحرير

التعريب والتهويد

دراسة مقارنة في المبررات النظرية

فريد اسسرد*

بين الايديولوجيتين الصهيونية والبعثية نقاط مشتركة من حيث ميل كلتيهما الى اجراء تغييرات في التركيبة السكانية لمناطق معينة. وقد تطلب التغيير دوافع- ايديولوجية لتبرير اجراء التغيير في البنيات الاجتماعية غير المرغوب فيها وايجاد بنيات اجتماعية اخرى مرغوبا فيها تحل محل البنيات القديمة. هنا تعني التبريرات الايديولوجية توفير حجج اخلاقية للاقدام بثقة على افعال ذات صلة ضعيفة بالاخلاق. ويمكن ان نلحظ هنا ان مفهوم كلتا الايديولوجيتين للاخلاق مرتبط باطلاقية الافعال المنفلتة من الضوابط الانسانية او القانونية.

ان ميل الايديولوجيتين الى اتباع سياسة هدفها احداث تغيير في الطابع السكاني لبعض المناطق المحددة، وبشكل ادق ان ميل السياسة الصهيونية الى تهويد المناطق الفلسطينية وميل السياسة البعثية الى تعريب المناطق الكردية، يوفر فرصة للاشارة الى سلوك متشابه لكلتا الايديولوجيتين رغم جذورهما المختلفة.

بيد انه تجب ملاحظة ان الصهيونية بحماسها واندفاعها لتهويد المناطق الفلسطينية مدعومة بشكل مكثف دينيا، في حين ان الايديولوجية البعثية بميلها المتزايد لتعريب المناطق الكردية مدعومة بشكل مكثف، قوميا.

ان تحديد الاطار الاخلاقي للتغيير المراد احداثه في بعض المناطق يكتسب اهمية بالغة لأن العامل الادبي في انجاح كل عمليات تغيير الطابع العرقي يتطلب مزيداً من المبررات لضمان تحقيق اكبر المكاسب. ووفق هذا، فإن التهويد في نظر الصهيونية والاتجاهات الدينية اليهودية المتطرفة، عملية تستمد شرعيتها من التاريخ وهي تمثل الاسلوب الاكثر قداسة لتحقيق العدل و استرجاع الحق الى الشعب اليهودي، في حين ان التعريب لم يتح له نيل

شرعية مصدرها التاريخ. لكن ذلك لم يمنع ان يكون هناك اتفاق بين التعريب والتهويد على رفض كامل البنيات الاجتماعية غير المرغوب في وجودها والسعي بوسائل متنوعة الى خلق بنيات اجتماعية جديدة تحل محل البنيات القديمة وتكون قابلة اكثر للانسجام مع مقتضيات المصالح العليا للدولة.

في الصهيونية تستمد سياسة التهويد مبرراتها من خرافة توراتية تزعم ان الرب وعد اليهود بالارض الشاسعة الواقعة بين نهري الفرات والنيل. ان الاصحاح الخامس من سفر التكوين يقول((في ذلك اليوم بت الرب مع ابرام عهد قائلا لنسلك اعطي هذه الارض من نهر مصر الى النهر الكبير نهر الفرات))[4].

هكذا، فإنه ابتداء من ذلك الوعد، الذي ناله اليهود من التوراة والذي يكتسب طابع النصوص المقدسة، اعتقد اليهود بأحقيتهم في انتهاج السلوك الذي يرغبون فيه في الاراضي الواقعة بين النهرين. ومع ذلك فإنه ليس النظرة الدينية، بل النظرة الجغرافية، هي التي تركت اكبر الاثر في طريقة التفكير اليهودية. لقد حصل اليهود في التوراة على وطن اسطوري اكبر من قدراتهم المادية. وحسب ما كان شائعاً في ذلك الزمان، وضع اليهود حدوداً طبيعية للوطن الاسطوري. ورغم اهمية كل هذا لليهود من الناحية الدينية، فإن النص المقدس لم تتوضح فيه بدقة معالم الوعد الالهي، خاصة من جهة ان السيطرة على ارض شاسعة كتلك التي اعطيت لليهود لم يكن في مستوى القدرات الحقيقية لليهود وهو ما آل الى ان يلف الغموض مجموعة من القضايا الهامة من قبيل الزمن الذي يتحقق فيه ميثاق الرب والطريقة التي يتم بها و مسائل اخرى.

لا يحدد النص التوراتي أي معنى محدد لماهية((اعطاء))الارض. وهذه الاطلاقية تجعل مصير السكان في المنطقة ما بين الفرات والنيل، وهم في غالبيتهم من غير اليهود، رهناً بمشيئة الشعب الذي اعطي الميثاق. ان ذلك يتضمن حرية التصرف لأنه لا معنى لاعطاء الارض دون اعطاء حرية التصرف للشعب الذي اعطي الميثاق. وهذه الفكرة تلقى قبولاً لدى المؤمنين بالنص الحرفي للتوراة وكذلك لدى المؤمنين بحق تشكيل دولة اسرائيل.

وفي مثل هذه الحال فإن حرية التصرف تعني حق تحديد مصير السكان غير اليهود. اي، عملياً، يتضمن ذلك امكانية الابقاء عليهم ولكن بحقوق اقل، مثلما يتضمن كذلك امكانية اجلائهم، وهو مايعني تهويد الارض بالكامل. وبذلك يصبح حق التهويد نتيجة طبيعية لمبدأ حرية التصرف الممنوحة حسب التوراة من الرب لليهود.

يقدم سفر يشوع تفصيلات اكثر حول ماهية الوعد الالهي ويحدد بدقة اكثر معنى اعطاء الارض. ويعد النص امتداداً للنص الوارد في سفر التكوين مع ملاحظة ان سفر يشوع يقلل من اطلاقية الوعد. عندما ندرس الوعد، نرى ان المسألة في سفر يشوع لا تكتفي بمجرد ميثاق بين الرب واليهود بل تتجاوزه الى حث على استخدام القوة في ضم الاراضي. ويروج النص لسلوك يستند الى القوة والعنف للوصول الى هدف

توسيع الوطن القومي. يقول النص((كل مكان تطأه اخامص ارجلكم لكم اعطيته كما قلت لموسى. من البرية ولبنان هذا الى النهر الكبير نهر الفرات جميع ارض الحثيين والى البحر الكبير الذي في جهة مغارب الشمس تكون تخومكم. لايثبت احد امامك طول ايام حياتك. كما كنت مع موسى اكون معك لا اخذلك ولا اهملك. تشدد وتشجع فإنك انت تورث هؤلاء الشعب الارض التي اقسمت لآبائهم ان اعطيها لهم))(2).

على النقيض من الصهيونية التي تعتمد المبررات الدينية للتذرع بالتطهير العرقي، لايسوق حزب البعث اية مبررات دينية. ان واحداً من اهم الوثائق المعتمدة لحزب البعث التي يمكن الاعتماد عليها لفهم وتحليل الرؤية البعثية لمبررات التطهير العرقي هو دستور حزب البعث المؤلف من ثلاثة مبادئ اساسية و 13 مادة تحت عنوان المبادئ العامة و8 مواد خاصة بالسياسة الداخلية و4 مواد خاصة بالسياسة الخارجية و12 مادة خاصة بالسياسة الاقتصادية و6 مواد خاصة بالسياسة الاجتماعية و5 مواد خاصة بالتربية والتعليم ومادة خاصة بكيفية اجراء تعديلات في الدستور(3).

لا يترك دستور حزب البعث اية فسحة للثقافات المختلفة في العالم العربي لدرجة ان تحديد طبيعة العلاقات الداخلية يقوم على اساس الخضوع المطلق للاغلبية دون أي اعتبار لحقوق الاقلية. ومن نافل القول ان الدستور يعبر بوضوح وجلاء عن سعي متعمد وقوي لإيجاد مبرر اخلاقي للتذرع بمبدأ فرض رأي الاغلبية المطلقة على الاقلية. يبني الدستور فرضيته في انكار التنوع الثقافي في العالم العربي على اساس ان الامة العربية تشكل((وحدة ثقافية)). والاشارة الوحيدة الضعيفة والمبهمة الى احتمال وجود نوع من التنوع الثقافي يرد في الفقرة نفسها وتتضمن اقرارا بإمكانية وجود ((فوارق))بين العناصر المؤلفة لـ((الوحدة الثقافية)). لكن الدستور يحدد ثلاث صفات للفروق الموجودة وهي كونها((عرضية))أي غير اساسية ولا تترك اية اثار على متانة ((الوحدة الثقافية))، وكذلك كونها((زائفة))أي انها كأي شيء خيالي آخر، لا وجود حقيقياً لها ولا تعبر عن الحقائق المادية، ثم انها في الآخر قابلة للزوال والاضمحلال ((بيقظة الوجدان العربي)). ان الصاق هذه الصفات بالفروق، يتضمن نسفاً كاملاً لأي اقرار من جانب حزب البعث بوجود فوارق حقيقية.

يتضمن النص نفوراً غير عادي من أي تنوع ثقافي او أي فروق ثقافية. وفي حين يتضمن النص اشارة مبهمة الى وجود ((فوارق ثقافية)) فإن التعابير التي ترد بعد ذلك لا تتضمن أي التزام من حزب البعث برعاية تلك الفوارق الثقافية وتتضمن الاشارة مايفهم منه انه يمكن تحقيق ((الوحدة الثقافية))عن طريق تذويب الثقافات المحلية وازالتها كون تلك الفروق مجرد فروق ((عرضية، زائفة تزول جمعيها بيقظة الوجدان العربي)). ان التركيز على ((الوحدة الثقافية)) يعطي الانطباع برسوخ فكرة سطحية الثقافات المحلية وطغيان ثقافة الامة السائدة وعظمتها بشكل مطلق وغير قابل للنقاش.

ان طروحات حزب البعث، مقيمة في اطار دستوره، تعبر عن استصغار لشأن كل الثقافات التي لا علاقة لها بثقافة الاغلبية او تختلف عنها. في النقطة الثانية من المبدأ الاول يعطي الدستور هامشاً اكبر لفهم المضامين الخفية الواردة في النقطة الاولى ويصرح علانية وبصراحة وبوضوح شديد ان الوطن العربي هو((للعرب))وان العرب((وحدهم))يملكون((حق التصرف بشؤونه وثرواته وتوجيه مقدراته)). ان الامر هنا لايتعلق بمبدأ قدر تعلقه بموقف مضاد من الاقليات. واذا كان الدستور يشير الى مصطلح((العرب))بشكل عمومي، فذلك لأن المسألة ذات صلة برغبة صائغي الدستور بعدم الاقرار بأن بين السكان من هو ليس بعربي. هكذا، فإن الاشارة بهذه العمومية الى ((العرب)) اشارة الى طابع قومي على النمط الاشتراكي- القومي النازي في النظرة الى الامة بأعتبارها بنيان موحد متماسك لايتضمن اي اختلاف او اية فجوات في صفوفه.

تبدو المادة 11من الدستور من اكثر المواد صراحة واذا نظر من خلالها الى عمليات اجلاء الكرد الفيليين من العراق والكرد من كركوك وخانقين ومناطق اخرى، تبدو تلك الممارسات وكأنها تطبيق حرفي لنص المادة. ان هذا التطبيق الدقيق للنظرية يؤكد ان الدستور صيغ بطريقة تجعله قابلاً لتوفير جو سايكولوجي يقبل أي لجوء مفاجئ لتطبيق المادة. تقول المادة 11 ما نصه: ((يجلى عن الوطن العربي كل من دعا، او انضم الى تكتل عنصري ضد العرب، وكل من هاجر الى الوطن العربي لغاية استعمارية)). بناءً على ذلك، يمنح الدستور مبدا((الاجلاء))الشرعية. هنا، من المهم ملاحظة ان حزب البعث يدعو الى ((الاجلاء)) قبل ان يصل الى سدة الحكم في سوريا والعراق. يحدد النص اسباب الاجلاء بدقة. ومفهوم الاجلاء بالشكل الذي يعبر عنه الدستور هو من ابداع حزب البعث الذي لا تنسجم عقليته مع قبول الاراء المخالفة. استناداً الى النص، فإن الدعوة الى التكتلات العنصرية واحدة من الاسباب التي تدعو الى الاجلاء. وتعبر الفقرة عن مسعى لشرعنة سياسة القمع الاجتماعي وتبرر قمع المجموعات التي يمكن تأويل نشاطها السياسي بأنه دعوة الى تكتل عنصري ضد العرب. والمفارقة التي لا يلاحظها الدستور هي ان حزب البعث ذاته تكتل عنصري بمعنى كونه حزباً يدعو الى خدمة عنصر معين في المجتمع وليس كل المجتمع.

ويعطي الدستور لحزب البعث او المجموعة التي تمثله، الفرصة لتحديد جوهر التهديد الذي تشكله جماعة معينة ضد امن الدولة ومن وجهة نظر حزب البعث يمكن اعتبار اية دعوة يطلقها اعضاء في جماعة معينة الى تأسيس منظمة سياسية او للانضمام الى منظمة سياسية ((تكتل عنصري ضد العرب)). ان هامش المناورة لحزب البعث هنا في اوسع مداه، بينما هو للجماعة التي تتهم بالتكتل العنصري في اضيق مدى. وبطبيعة الحال، يعني الاجلاء بالاسلوب الذي يرد في النص، نزع كل الحقوق المدنية عمن يتم اجلاؤه.

ان تعريف((الاجلاء))الذي يلجأ اليه النص، يقضي بأن كل نشاط سياسي او اجتماعي عام للمجموعات التي لا تتفق في افكارها مع افكار حزب البعث، يمكن ان يدخل مربع الدعوة الى التكتلات العنصرية المعادية للعرب. وهذا لايشمل فقط المجموعات التي تتسم بصغر حجمها بل كذلك المجموعات التي تشكل الاغلبية من السكان كالشيعة على سبيل المثال رغم ان الشيعة لايختلفون عرقياً عن العرب، لكن قد يشكل صدور دعوة منهم الى انشاء منظمة سياسية خاصة بهم ما يمكن ان يعد من وجهة نظر حزب البعث تكتلاً عنصرياً بذريعة ان تلك الدعوة لا تعطي اهمية قصوى لمبدأ القومية الذي يضعه حزب البعث نظرياً فوق كل اعتبار.

يعني الاجلاء ابعاد كل المجموعات السكانية التي يشك حزب البعث في موقفها من القومية بالطريقة التي يفهمها حزب البعث وانطلاقا من هذا يرى حزب البعث ان بقاء هذه المجموعات يمثل تهديدا للنقاء العرقي وتماسك العقيدة وامن الدولة.

عملياً، يتضمن الاجلاء في جوهره معنى التطهير العرقي عندما يمارس كجزء من سياسة القمع الاجتماعي وعندما يشمل مجموعات ذات اعداد غفيرة من السكان.

ان النجاحات الاكثر وضوحاً في الاجلاء عند الصهيونية تتمثل في ان حركة التهويد الصهيونية حققت مكاسب بارزة في تصفية الخصائص المحلية العربية في المناطق التي قامت عليها اسرائيل بناء على قرار تقسيم فلسطين ثم في المناطق التي استطاع اليهود الاستيلاء عليها بعد قرار التقسيم حتى نهاية الحرب العربية- الاسرائيلية الاولى في عام 1948. استطاع اليهود اقامة مجتمع خاص لهم في كل المناطق التي صار فيها العرب والدروز اقليات مهمشة وغير قادرة على الاندماج الكامل في البيئة الجديدة. ويدل تمسك الصهيونية بتهويد البيئة الجديدة على الرغبة في تحقيق التجانس العرقي في تلك المناطق. ان سبب ذلك الاصرار يعود الى انه من غير الممكن تحقيق بيئة عرقية نقية، اي عملياً بدون تهويد المناطق المستولى عليها، دون اجلاء السكان.

بالنسبة للاجلاء، فإن لحزب البعث تجربتين يعود تاريخ احداهما الى عام 1970 عندما بدأ اجلاء الفيليين. ان الفرق بين الاجلاء الذي اقدمت عليه اسرائيل ضد الفلسطينيين والاجلاء الذي اقدم عليه حزب البعث ضد الفيليين، يرتبط بالنتائج التي تمخضت عن الاجلاءين.

ان سياسة الاجلاء الصهيونية والبعثية لم تولد عبثاً، بل هي وليدة مصالح ورؤية فكرية. في عام 1949 تحول نحو 726 الف فلسطيني الى لاجئين معظمهم من سكان الاراضي التي صارت ضمن اسرائيل بحكم قرار التقسيم. وثمة تقارير تشير الى ان 385 قرية من مجموع 475 قرية تعرضت للتدمير الكامل ولم يعد هناك عرب ودروز سوى في جيوب بالجليل والنقب والمثلث[4]. وقد ارتبط الاجلاء بالحصول على مزيد من الاراضي للدولة اليهودية. تكتسب الارض بالنسبة للصهيونية اهمية

خاصة وذلك لأن اسرائيل بحاجة الى مزيد من الارض لاستيعاب المزيد من المهاجرين اليهود. لا توجد دولة في العالم تولي هذا الاهتمام المطلق للارض مثلما تفعل اسرائيل لأن ذلك يرتبط بالامن قبل ان يرتبط بالايديولوجيا. نظرياً، من شأن الارض اذا كانت واسعة ان تقلل من مخاطر المباغتة وتوفر للدولة عمقاً استراتيجياً يساعدها على ردع الهجمات. ويمكن تلخيص المعادلة على الشكل التالي: كلما حققت الدولة نجاحات اوفر في اجلاء السكان غير اليهود، كلما حصلت على مزيد من الارض ويمكن لهذه الارض ان تستوعب مزيداً من المهاجرين اليهود. هنا يمكن ملاحظة ان المتطلبات الايديولوجية تمتزج بالمتطلبات الامنية وان الايديولوجيا تعزز مادتها الذاتية بمقتضيات تستند الى الحاجات الامنية.

ثمة فروق بين اجلاء اسرائيل للفلسطينيين واجلاء حزب البعث للفيليين. ففي السنوات العشر بين 1970و1980 اجلى حزب البعث نحو 400 الف فيلي الى ايران[5]، في حين وصل عدد الذين تم اجلاؤهم من الفيليين في السنوات العشر الممتدة بين 1980و 1990 اكثر من نصف مليون فيلي[6]. تخضع هذه السياسة هنا لمتطلبات الايديولوجيا اكثر من خضوعها لمتطلبات اخرى. ويلاحظ في هذا السياق ان حزب البعث يخضع ارادة القوة لمتطلبات الايديولوجيا. واذا كان حزب البعث قد اجلى الفيليين، فإن ذلك لم يتح له الحصول على اية ارض، على النقيض مما حصلت عليه الصهيونية من طرد الفلسطينيين. هناك فرق جوهري في الموضوع برمته. ان اجلاء اليهود للسكان الفلسطينيين هو في جوهره اجلاء لمجموعة من السكان لايشكل اعضاؤها جزءاً من النسيج الاجتماعي اليهودي، في حين ان اجلاء الفيليين هو اجلاء لمجموعة من السكان تشكل جزءاً مندمجاً في التشكيلة الاجتماعية العراقية.

في كلا الاجلاءين يمكن ملاحظة ان القائمين بالعملية بررروها بأنه من المستحسن ان تنضم المجموعات المطرودة الى المجموعات التي تتماثل معها عرقياً وحضارياً. ورغم انه لا يمكن البتة انكار وجود علاقة من نوع ما، من ناحية اللغة او العرق او الدين او المذهب او الاصول الحضارية او الماضي التاريخي، بين مجموعات السكان التي تم اجلاؤها من اسرائيل او العراق وبين المناطق التي اجلوا اليها كالمناطق الفلسطينية الاخرى بالنسبة للفلسطينيين وايران بالنسبة للفيليين، فإن المسألة برمتها، مهما كانت المبررات، تندرج في اطار التطهيرات العرقية.

ان مكاسب اليهود من اجلاء الفلسطينيين تفوق مكاسب حزب البعث من اجلاء الفيليين. ويمكن تصوير سياسة الاجلاء اليهودي للفلسطينيين بأنه ستراتيجية قومية بعيدة المدى ترمي الى خدمة الدولة وتوسيع مساحتها وتوفير فرص ملائمة لتوطين اعداد غفيرة من المهاجرين اليهود. ويبدو ان هذه النتيجة لايمكن استبيانها من سياسة اجلاء الفيليين، ذلك لأن هذه السياسة لم تعبر عن اية اهداف اجتماعية ولا يمكن تصويرها وكأنها استراتيجية قومية بعيدة المدى لأن الدولة خسرت

بذلك الاجلاء مجموعة من السكان كانوا يخدمون مصالحها الاقتصادية وكان يمكن ان يساهموا في تعزيز التواصل الحضاري بين العراق وايران بسبب ماضيهم الحضاري المتصل بالماضي الايراني. عند مقارنة الفيليين باليهود العراقيين، نرى ان الفيليين باعتبارهم مجموعة نشطة وفعالة نجحوا اكثر من اليهود العراقيين في الامتزاج بالمجتمع العراقي المتعدد الجذور وشكلوا في هذا الصدد مجموعة قابلة للاندماج الى حد الذوبان. استفاد الفيليون كثيراً من ثنائية بنيتهم الاجتماعية التي اعطتهم الفرصة لاقامة علاقات مع الكرد من حيث العرق ومع الشيعة من حيث المذهب ومع العرب من حيث الجغرافيا وعزز ذلك دورهم الاجتماعي- الاقتصادي.

في اسرائيل يرتبط اجلاء السكان الفلسطينيين بتصورات جيو- سياسية. اما في العراق فإن اجلاء الفيليين لايرتبط بأية تصورات جيو- سياسية وقد جهد حزب البعث تبرير ذلك الاجلاء كونه يندرج ضمن الصراع مع النظام الايراني. ان مبدأ حق العرب وحدهم في التصرف بالشؤون والثروات قد يكون المبرر الايديولوجي الوحيد الواضح في اندفاع حزب البعث في اجلاء الفيليين.

على الرغم من انه ليست هناك اية مبررات جيو- سياسية تكمن وراء اجلاء الفيليين، فأنه يمكن ان يقال انه ثمة تصور جيو- سياسي يكمن وراء اجلاء الكرد من كركوك وخانقين على وجه التحديد. وهذه السياسة نظراً لصلتها بعوامل اخرى غير ايديولوجية، تختلف في اهدافها عن سياسة اجلاء الفيليين وتقترب اكثر من سياسة اسرائيل في اجلاء السكان الفلسطينيين. في الفترة ما بين 1991و 2003 وهي الفترة التي صارت فيها اجزاء واسعة من اقليم كردستان خارجة عن سلطة المركز، شدد حزب البعث على اجلاء السكان الكرد من كركوك وخانقين.

ان السعي لتحقيق مجتمع قائم على اقل قدر ممكن من التنوع الاثني في كركوك وخانقين افضى الى طرد الالاف من الكرد الى السليمانية واربيل والمناطق العربية. والجدير بالتأمل هو ان اجلاء السكان الفلسطينيين في عام 1948 وهي السياسة التي منحت اسرائيل مزيداً من الاراضي خارج حدود تقسيم فلسطين، يبدو وكأنه التعبير العملي عن التصورات والحاجات الجيو- سياسية التي كانت تحتاج اليها دولة اسرائيل في تلك المرحلة. ورغم ان اجلاء السكان في كركوك وخانقين يرتبط، على العكس من اجلاء الفيليين، بضرورات جيو- سياسة من وجهة نظر حزب البعث، الا انه لايمكن التوفيق بين التصور الجيو- سياسي الاسرائيلي لاجلاء الفلسطينيين والتصور الجيو- سياسي البعثي لاجلاء كرد كركوك وخانقين لأن التشابه بين السياستين لاينفي وجود فروق جوهرية. في كلتا الحالتين ارتبط اجلاء السكان بتوطين سكان جدد جيء بهم من مناطق بعيدة بقصد توطينهم على وجه الخصوص. لكن سعي السياستين لتحقيق هدف مشترك لايعني وجود دوافع مشتركة. يستند اجلاء السكان في اسرائيل اكثر من أي شيء آخر الى اهمية

الارض لمشاريع توطين المهاجرين اليهود وتأمين عمق استراتيجي عن طريق توسيع مساحة الدولة. ومثل هذه البواعث لم تكن هي التي حثت حزب البعث على اجلاء السكان الكرد من كركوك وخانقين لأن العراق على العكس من اسرائيل لا يعاني من مشكلة توطين السكان ولا تخضع السياسة الداخلية في العراق لتأثيرات هدف توسيع المساحة. الامر هنا لايتعلق بمشكلة توطين مهاجرين بل يتعلق بسياسة ترمي الى تفريغ المنطقتين من السكان الكرد لأسباب ذات صلة بوجود النفط فيهما. ومن وجهة نظر حزب البعث يشكل وجود الكرد في المناطق النفطية خطراً على امن الدولة ويستوجب درأ الخطر عن طريق اجلاء السكان الكرد وتوطين العرب محلهم.

في الايديولوجيا البعثية تشكل سياسة الاجلاء سياسة اساسية، اما في السياسة الصهيوينة فإن هذه السياسة توقفت عملياً منذ عام 1967 بسبب صعوبات في التنفيذ وعوامل دولية متعددة. ان اصرار حزب البعث على سياسة الاجلاء يؤكد على ان هذه السياسة سياسة دائمية غير قابلة للتغيير ويؤكد هذا ان دستور حزب البعث في المادة 49 وهي مادة خاصة، لايعطي الحق لأحد بتعديل المبادئ الثلاثة الاساسية ومواد المبادئ العامة الثلاثة عشر بضمنها المادة 11 التي تعطي حق الاجلاء لحزب البعث.

تبدو سياستا التعريب والتهويد كتعبيرين مثاليين عن الاصرار على تشكيل وطن حسب معايير خاصة وقادرة على تجاوز عوائق الجغرافيا والتاريخ. بهذا المعنى، يكون هدف هاتين السياستين اعادة تشكيل البنيات الاجتماعية وفق ما يمليه التراث القديم او بالتناغم مع المقتضيات السياسية او الاقتصادية والعوامل الجيو- سياسية.

بالنسبة للصهيونية، يبدو الدمج بين التاريخ والجغرافيا في سياسة التهويد واضحاً بما فيه الكفاية. اما في الايديولوجيا البعثية فإن الدمج بين التاريخ والجغرافيا لايتضمن اية قيمة وان لذلك اسبابه. ففي حين تحتل المناطق الفلسطينية في التاريخ المقدس لليهود مكاناً متميزاً جديراً بالاحترام، لا تدخل المناطق الكردية في التاريخ المقدس للعرب بل لا حتى في تاريخهم القريب. وفي حين تدعمت سياسة التهويد الاسرائيلية بدمج التاريخ والجغرافيا، فإن سياسة التعريب البعثية اكتفت بالجغرافيا لافتقادها الى العمق التاريخي اللازم لتحقيق دمج التاريخ بالجغرافيا.

وكما هو متوقع، فإن اية سياسة تبغي تغيير البنيات الاجتماعية، مهما كان مبررها ومهما اعتمدت على التاريخ والجغرافيا، تواجه مقاومة ضارية من جانب البنيات الاجتماعية غير المرغوب فيها. ويدفعها هذا الامر الى اتخاذ تدابير تبتعد عن الوازع الاخلاقي. لقد اعتبرت كلتا السياستين ان من حقهما تغيير البنيات الاجتماعية القائمة واقامة بنيات اجتماعية جديدة تخدم الدولة بشكل افضل واكثر فعالية. بيد ان الفرق بين السياستين يتوقف على وضوح المبرر. ففي حين نرى ان سياسة التهويد

تبرر اجراءاتها وتدابيرها بالرجوع الى التاريخ المقدس المتزاوج مع الجغرافيا، تعتمد ايديولوجيا البعث على مبرر يرجع الى الجغرافية اكثر من رجوعه الى التاريخ وبسبب ذلك ظلت دعائم هذه السياسة ضعيفة.

ان المصطلحات المستخدمة في كلتا السياستين تسهم بجدية في فهم المنطلقات النظرية. منذ اعلان دولة اسرائيل في عام 1948 تطلع اليهود الى ضم المناطق الفلسطينية الى الغرب من نهر الاردن بإعتبارها جزءاً من الحدود السياسية لمملكتي يهودا واسرائيل اللتين تشكلتا بعد موت الملك سليمان في العام 931 قبل الميلاد. بعد الاستيلاء على تلك المناطق في عام 1967، استخدمت اسرائيل بشكل رسمي مصطلحي ((المناطق المدارة)) و اقليم يهودا والسامرة للتعبير عن المناطق الفلسطينية الى الغرب من نهر الاردن. ورغم ان مملكة اسرائيل وعاصمتها السامرة في الشمال ومملكة يهودا وعاصمتها اورشليم في الجنوب، تمثلان بداية الانحطاط السياسي لليهود في المنطقة الا ان اطلاق تسمية يهودا والسامرة على المناطق الفلسطينية الواقعة الى الغرب من نهر الاردن بدا وكأنه محاولة لاعادة الامجاد التاريخية لاسرائيل وتجاوز الانحطاط السياسي الذي بدأ منذ العام 931 ق.م. ان استخدام تلك التسمية هو في جوهره تأييد ضمني لسياسة اعادة تهويد الاقليم باعتباره يشكل جزءاً من المناطق اليهودية التاريخية في العصور الغابرة. اما في سياسة التعريب فإن التبرير بالاستناد الى التاريخ يبدو في غاية الركاكة لأن المناطق المراد تعريبها لم تدخل التاريخ العربي و حافظت على بنياتها الاجتماعية غير العربية طوال حقبة طويلة من الزمن. وقد استخدم العراقيون طويلاً تعبير شمال العراق للاشارة الى اقليم كردستان. واذا كانوا مصرين طوال فترة مديدة على تلك التسمية، فذاك لأنهم ارادوا نزع الصفة العرقية عن ذلك الجزء من العراق لكنهم ابدوا بعض الاعتدال في احيان كثيرة واستبدلوا تعبير شمال العراق بالمنطقة الكردية، لكنهم منذ عام 1970 الزموا انفسهم بشكل دستوري بإستخدام تعبير كردستان العراق للدلالة على المناطق التي يشكل الكورد الاغلبية فيها.

ورغم التباين في التبريرات النظرية للسياستين، فإن كلتيهما قدمتا تبريرات اخلاقية تؤيد اتخاذ اجراءات قاسية من قبيل طرد السكان المحليين والاستيلاء على ممتلكاتهم واراضيهم.

اكدت سياسة التهويد على الحجج التاريخية وعدة مراحل هامة من التاريخ المقدس لليهود. ان الاشارة الى التاريخ المقدس لتبرير احتلال المناطق الفلسطينية، التي وردت في تصريح على لسان وزير الدفاع الاسرائيلي موشي دايان بعد حرب عام 1967، تكتسب اهمية بالغة. قال دايان ان اليهود بإعتبارهم ((شعب الكتاب المقدس)) يحق لهم استرجاع ((ارض الكتاب المقدس)). وتفصح الجمل التالية عن توضيح لمعنى ((ارض الكتاب المقدس)) التي لا تقتصر على المناطق الفلسطينية فحسب بل تتجاوزها الى مناطق اخرى. قال دايان ((على الدول

ان تفهم ان سيناء ومرتفعات الجولان ومضيق تيران وجبال غرب نهر الاردن، بغض النظر عن اهميتها الاستراتيجية، تقع في قلب التاريخ اليهودي))[7].

وفي الحقيقة فان دايان باعتباره صهيونيا كان يردد نفس الطروحات القديمة للصهيونيين الاوائل. قبل حوالي قرن من تصريح دايان المشار اليه، اقترح ارنست لاهاران السكرتير الخاص لامبراطور فرنسا نابليون الثالث في كتابه((المسألة الشرقية الجديدة)) ان يعمد اليهود الى شراء وطنهم من الدولة العثمانية. وبعد عامين من ذلك، حاول موسى هس المفكر الاجتماعي اليهودي الالماني ان يجلب انتباه اليهود الى اقتراح لاهاران وكتب يدعو الى((استعادة ارض آبائنا))[8]. وعلى نفس المنهج، كتب الروائي اليهودي الروسي بيريتز سمولينسكن بأسلوب تطغى عليه العاطفة يقول((نحن شعب منذ البداية حتى الآن. لم ننقطع عن كوننا شعبا حتى بعد ان دمرت مملكتنا وشردنا من ارضنا ومهما سيحصل لنا في المستقبل سوف لايستطيع شيء محو صفاتنا اليهودية. على اننا لسنا اليوم، امة كبقية الامم، نحن نختلف عن الامم اليوم كاختلافنا عن الامم عندما كنا نسكن في ارضنا. لم تتركز هويتنا القومية على تربة الارض المقدسة. كما اننا لم نخسر اسس قوميتنا عندما شردنا. كنا دائما امة روحية وكانت التوراة ركيزة دولتنا))[9].

وقبل ما يقارب الاربعين عاماً على بدء عودة اليهود الى فلسطين، نجد اللغوي واحد رواد حركة النهضة اليهودية الحديثة اليعازر بن يهودا يصرخ في احد مقالاته ((ارض ابائنا هي بأنتظارنا))[10]. اما ثيودور هرتزل مؤسس الصهيونية السياسية الحديثة فقد قال في كتابه ((الدولة اليهودية)) الصادر في عام 1896 بوضوح وصراحة اشد((ان فلسطين هي وطننا التاريخي الذي لايمكننا نسيانه))[11]. هكذا، فإن الصهيونيين الاوائل استطاعوا بجهودهم الذاتية تأسيس قاعدة فكرية للعودة الى فلسطين وتهويد الارض المقدسة من جديد.

بعد عشر سنوات من احتلال المناطق الفلسطينية، كان حزب الليكود اليميني ما يزال يردد حق اسرائيل في الاستيلاء على المناطق الفلسطينية. يشير الى ذلك برنامج الليكود في انتخابات عام 1977 الذي اكد على ان السامرة ويهودا((لا ينبغي التخلي عنها لحكم اجنبي)) وانه يجب ان تكون بين نهر الاردن والبحر المتوسط دولة واحدة فقط[12]. وعندما اعلنت خطة بيغن في الحكم الذاتي الفلسطيني في نهاية العام، حاول الليكود ما امكن عدم اعطاء الانطباع بأن الخطة تبدد حق اسرائيل في ادارة المناطق الفلسطينية. وفي حين اقرت الخطة تشكيل مجلس فلسطيني لادارة الشؤون الداخلية، فإنه ترك مسؤولية الحفاظ على الامن وادارة شؤون المياه والاراضي لاسرائيل وحافظ على حق اليهود في شراء الاراضي والاستيطان في المناطق الفلسطينية. وبشكل عام، تركت مسألة السيادة في المناطق الفلسطينية مفتوحة في وثيقة من 26 نقطة[13].

اما في العراق فقد واجهت سياسة التعريب مشكلة اخلاقية. هذه السياسة، على النقيض من سياسة التهويد التي استندت الى مبررات تاريخية قوية، لم تتدعم بالمبررات التاريخية وقد جهد حزب البعث بسبب ذلك لتدعيم سياسته بالجغرافيا طالما لم يكن بمقدوره الاعتماد على التاريخ.

اعتبر حزب البعث ان الارض التي يعيش عليها الكورد تشكل، جغرافيا، جزءاً من الوطن القومي العربي. وقد بلغت هذه النظرية ذروتها عندما اقر حزب البعث وجوب الفصل بين الكرد كشعب وبين الارض كوطن لأنه من شأن اي ربط بين الشعب والارض ان يؤدي الى تهاوي نظرية اعتبار المنطقة الكردية جزءاً من الوطن القومي العربي.

ان اول اشارة ضمنية الى عدم امكانية وجود وطن خاص بالكورد وردت في المادة السابعة من دستور حزب البعث الذي اختص بتعيين حدود جغرافية للوطن القومي للعرب. اعتبرت المادة المشار اليها ان الوطن القومي العربي((هو هذه البقعة من الارض التي تسكنها الامة العربية، والتي تمتد بين جبال طوروس وجبال بشتكوه وخليج البصرة والبحر العربي وجبال الحبشة والصحراء الكبرى والمحيط الاطلسي والبحر الابيض المتوسط))[14]. ان التمعن في الحدود التي يقترحها حزب البعث للوطن القومي العربي يبين ان الحدود المقترحة تضم المنطقة الكردية الى الوطن القومي العربي.

ان الحدود التي يحددها حزب البعث للوطن القومي العربي تتطابق من ناحية الشرق بشكل كامل مع الحدود التي قامت بين ايران والدولة العثمانية استنادا الى اخر معاهدة حدود موقعة بينهما في عام 1913 في ارضروم، وهي حدود قامت على اساس التوافق وشكلت اشارة الى اصرار الجانبين على حل خلافات الحدود بينهما بشكل نهائي.

لاتحتوى تلك الحدود على ما يمكن ان يفهم منه انه اشارة الى مراعاة الحقائق الاثنية من جانب الدولتين اثناء تخطيط الحدود. وعندما قامت الدولة العراقية في عام 1921 ورثت الحدود العثمانية- الايرانية. وبمساعدة بريطانيا، حصل العراق على قرار من عصبة الامم يخوله ضم المناطق الكردية اليه. هكذا، فإن الذين قاموا بصياغة دستور حزب البعث تعمدوا جعل خط الحدود بين ايران والدولة العثمانية وحدود خط بروكسل بين تركيا والعراق وخط الحدود بين تركيا ومنطقة الانتداب الفرنسي في سوريا حدوداً للوطن القومي العربي، وهي حدود تشكلت استناداً الى تطورات الصراع الايراني- العثماني والمخطط الاستعماري لخريطة الشرق الاوسط بعد الحرب العالمية الاولى ولم يكن للعرب اي دور في تعيين الحدود.

ورغم ان النص المذكور صيغ بعمومية واضحة، الا انه يكتسب اهمية نظرية من جهة فهم الطريقة التي ضم بها حزب البعث المناطق الكردية الى الوطن القومي العربي استنادا الى الجغرافيا السياسية القائمة. ان علينا ان ننتظر حوالي ربع قرن حتى تقع بين ايدينا وثيقة اخرى حول نفس الموضوع.

في عام 1977 اقر المؤتمر القومي الحادي عشر لحزب البعث وثيقة حول الاقليات ردد فيه كل ما جاء في المادة السابعة من دستور حزب البعث بشيء من التفصيل والشرح. وفي حين اظهرت الوثيقة ان همها الاساسي هو تبيين موقف حزب البعث من مسألة الاقليات، فإن امعان النظر يبين ان الوثيقة في جوهرها تجسد موقف حزب البعث من الكورد وليس من اية اقلية اخرى. ان الوثيقة، مقيمة وفق هذا الاطار، تصبح محاولة لإستشفاف افضل السبل لتعريب الكورد، ولاسيما الاشارة الواضحة الواردة فيها الى ان الهوية العربية لا تشترط العامل العرقي، بمعنى ان الكورد يمكن ان يكونوا او يصبحوا عرباً حتى لو لم يكن يتحدثون باللغة العربية وحتى لو لم تكن اصولهم عربية. واذا كانت الوثيقة قد استبعدت اشتراط العامل العرقي لاعتبار الكرد عرباً، فلذلك اسبابه الخاصة. وتفصح الوثيقة عن تلك الاسباب بوضوح وترى ان عدم الاشتراط ذاك((يفسح المجال واسعاً لتعميق امتزاج الاقليات والاقوام الصغيرة في الامة العربية))[15].

تقر الوثيقة بأن للكورد خصوصياتهم القومية المحلية. لكن الفقرة التي ترد بعد ذلك تفرغ الجملة كلها من أي مضمون اذ ترى انه من الخطأ اعتبار الكورد مختلفين عن العرب بنفس القدر الذي يختلف فيه الفرس والهنود عن العرب[16]. والذي يدفع حزب البعث الى الترويج لهذه الفكرة هو اعتقاده بأنه طالما كانت للفرس او الهنود او الاتراك دول او ارض خاصة بهم، فهم يشكلون امماً مختلفة كل الاختلاف عن العرب، اما الكورد فليست لديهم دولة او ارض خاصة بهم، بل هم يعيشون على ارض تشكل جزءاً من الوطن القومي للعرب حتى لو سميت كردستان. اننا هنا امام ادعاء يستند الى الجغرافيا السياسية وليس على التاريخ ولا على التمازج بين التاريخ والجغرافيا.

لقد قدمت الوثيقة دليلاً على العزم الثابت لحزب البعث للمضي قدماً بسياسة التعريب لأنه من وجهة نظر حزب البعث طالما كان هناك عدم انسجام بين البنيات الاجتماعية- العرقية القائمة في المنطقة الكردية وبين هوية الارض، فإن السعي لمحو أي عدم انسجام يكتسب شرعية تاريخية قوية.

ان ميل كلتا الايديولوجيتين الى اتباع سياسة تهدف الى تغيير الطابع السكاني لمناطق محددة، وبالتحديد ميل الصهيونية الى سياسة تهويد المناطق الفلسطينية وميل حزب البعث الى سياسة تعريب المناطق الكردية، ينبئ عن سلوك متشابه جداً رغم الاصول غير المشتركة للسياستين. ان كل واحدة من هاتين السياستين تتسم بخصائص من حيث الاسس الايديولوجية، اما من حيث السلوك فإنه يوجد بينهما تشابه شديد للغاية.

الهوامش

1-الكتاب بالمقدس، الترجمة العربية، منشورات دار المشرق، بيروت، 1983، ص28.

2-الكتاب المقدس، ص361.

3-لمراجعة نص دستور حزب البعث، انظر:

نضال البعث، الجزء الرابع، الطبعة الثالثة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1976، ص 24 30.

4-الدكتور عدنان السيد حسين، التوسع في الاستراتيجية الاسرائيلية، دار النفائس، بيروت، 1989، ص41.

5-عزيز الحاج، الاكراد الفيليون والشيعة، جريدة الحياة 1997/9/20.

6-حسن العلوي، الشيعة والدولة القومية في العراق 1914-1990، دار الثقافة للطباعة والنشر، قم، ص319.

7-الصهيونية والعنصرية، ابحاث المؤتمر الفكري حول الصهيونية في 8-12 تشرين الثاني 1976 في بغداد، المجلد الاول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1977، ص36.

8-الفكرة الصهيونية- النصوص الاساسية، ترجمة لطفي العابد وموسى عنز، مركز الابحاث التابع لمنظمة التحرير الفلسطينية، بيروت، 1970، ص 36-38.

9-المصدر نفسه، ص46.

10- المصدر نفسه، ص64.

11-المصدر نفسه، ص120.

12-كولن شيندلر، اسرائيل والليكود، ترجمة مصطفى الرز، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1997، ص 154.

13-المصدر نفسه، ص161-162.

14-نضال البعث، المصدر السابق، ص 27.

15-حزب البعث العربي الاشتراكي- القيادة القومية، مسألة الاقليات القومية في الوطن العربي، دار الثورة، بغداد، 1979، ص6.

16-المصدر نفسه، ص6.

*مدير مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية في السليمانية.

الملف التركي

صدر العدد الاول من مجلة "الملف التركي"

في مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية

وهي متخصصة في الشؤون التركية

وستصدر لاحقا مجلة متخصصة

في الشؤون الايرانية

بإسم "الملف الايراني"

واخرى في الاسلام السياسي

الكورد في التوراة والإنجيل

دوكلاس لايتون

الترجمة عن الإنكليزية: عبدالرحمن عفيف

جنة عدن: الميديون والمجوس

الكورد مجموعة متميزة من الناس سيطرت على منطقة فسيحة. هذه المنطقة اليوم مقسمة بين أمم مختلفة متعددة.

لقد حدث الكثيرُ من تاريخ الكتاب المقدس في كوردستان، وأكثر شخصيات الكتاب قوة عاشت على هذه الأرض. إن كل من يدرس الكتاب المقدس، سيتعرف، ويتعلم أشياء حول كوردستان.

يقول الكتاب المقدس: أن الرب، أقام جنة عدن بين نهري دجلة والفرات، اللذين لايزالان يجريان في أراضي كوردستان إلى اليوم.

يمكن إرجاع بدء زمننا على الأرض التي تسمى اليوم كوردستان، والمنطقة المحيطة بها. تستطيع الإطلاع، وقراءة ذلك في سفر التكوين، كتاب موسى الأول:

"وغرس الرب الإله جنةً في عدن شرقاً. ".. وكان نهرٌ يخرج من عدن ليسقي الجنة. ومن هناك ينقسم فيصير أربعة رؤوس. إسم الواحد فيشون..". ".. واسم النهر الثاني جيحون وهو المحيط بجميع أرض كوش. واسم النهر الثالث حداقل. وهو الجارس شرقي أشور. والنهر الرابع الفرات". ".. وأخذ الرب الإله آدم ووضعه في جنة عدن ليعملها ويحفظها..". سفر التكوين: 15/8/2

أستير: الملكة التي أنقذت قومها من التدمير والخراب، عاشت في كوردستان. كان من الممكن ببساطة أن تخسر الملكة حياتها أثناء محاولتها إنقاذ قومها، لكن الحب الكبير لقومها، وللرب، جعلها تصرخ: "إن هلكت، فلأهلك". وهي متغلبة على خوفها، قدمت التماساً إلى الملك، كانت نتيجته انقاذ قومها. هذه القصة الشيقة من الكتاب المقدس يمكن قراءتها في كتاب "أستير".

حين نقرأ هذه الحكاية، نتذكر الكورد الذين مثل أستير، أولئك الذين وقفوا بشجاعة، مدافعين

عن ميراثهم. هناك أيضاً الكثير من قصص الكتاب المقدس الرائعة التي جرت أحداثها في كوردستان. قبور الأنبياء العظماء مثل: ناحوم، يوناه، هاباكوك، دانيآل، ونوح كلها موجودة على هذه الأرض الفسيحة.

لقد تنبأ عدد من هؤلاء الأنبياء العظماء بكلمات عن الكورد الذين كانوا يدعون آنذاك بالميديين. هذه العبارات والكلمات مر الزمن عليها، مبرهنة صدق وصحة الكتاب المقدس وأهمية الميديين في هذا الكتاب.

مثلاً في ناحوم 7/3، تم التنبؤ بانهيار نينوى، وبعدئذ تحقق الأمر على يد الميديين. في أرمياء 11/5، تم التنبؤ مراراً، وبشكل دقيق أن الميديين سيدمرون بابل. في دانيآل 28/5، قال هذا النبي العظيم بنهوض الميديين والفرس وتأسيسهم إمبراطورية عظيمة.

كل هذه الأشياء وأخرى أيضاً، تم التنبؤ بها قبل أن تحدث، بمئات السنين، وفقط كان يعلمها، وقام بكشفها لأنبيائه، الربُ نفسه.

يقع جبال آرارات فيما نسميه اليوم شرق تركيا، قسم مهم من منطقة كوردستان. حدثت واحدة من بين أكبر المداولات بين الرب والبشر في هذه المنطقة الدرامية.

يقص علينا الكتاب المقدس حكاية نوح في سفر التكوين. لأن البشر ابتعدوا، واستنكروا الرب، وأشاعوا الظلم والحقد في العالم، دمر الرب الأرض عن طريق طوفان عظيم. يعرف العلماء أنه في يوم من الأيام كان كل شيء مغطى بالماء، لأنه تم العثور على أصداف البحر في الصحراء، والجبال العالية بعيداً عن البحر.

"فقال الله لنوح نهاية كل بشرٍ قد أتت أمامي. لأن الأرض إمتلأت ظلماً منهم. فها أنا مهلكهم مع الأرض". سفر التكوين: 13/6

وبخلاف البشر الآخرين في هذا الوقت، كان لدى نوح قلب للرب. قال الرب لنوح:

"اصنع لنفسك فلكاً من خشبِ جفرٍ..."، "... ولكن أقيم عهدي معك. فتدخل الفلك أنت وبنوك وامرأتك ونساء بنيك معك. ومن كل حي من كل ذي جسد إثنين من كلٍ تدخل إلى الفلك لاستبقائهما معك. تكون ذكراً وأنثى. من الطيور كأجناسها ومن البهائم كأجناسها ومن كل دبابات الأرض كأجناسها. إثنين من كلٍ تدخل إليك لاستبقائهما..". "... ففعل نوح حسب كل ما أمره به الله. هكذا فعل". سفر التكوين: 22/14/6

وعائلة نوح حفظها وحماها الرب بطريقة أسطورية. حين انتهى الفيضان العظيم، جاء الفلك الذي وهبه الله لنوح، ليستقر في مكان ما ندعوه اليوم كوردستان:

"ثم ذكَرَ اللهُ نوحاً وكلَّ الوحوش وكل البهائم التي معه في الفلك. وأجاز اللهُ ريحاً على الأرض فهدأت المياه...". "... واستقر الفُلْكُ في الشهر السابع في اليوم السابع عشر من الشهر على جبال "أراراط..". سفر التكوين: 4/1/8

فوق جبل آرارات بارك الرب الإنسان، وصنع عهداً مع نوح، ومع جميع الذين سيأتون بعده:

"وبارك الله نوحاً وبنيه وقال لهما أثمروا واكثروا واملأوا الأرض..". "..وكلم الله نوحاً وبنيه معه قائلاً. وها أنا مقيم ميثاقي معكم ومع نسلكم من بعدكم". ".. وضعت قوسي في السحاب فتكون علامة ميثاق بيني وبين الأرض. فيكون متى أنشرُ سحاباً على الأرض وتظهر القوس في السحاب. أني اذكر ميثاقي الذي بيني وبينكم وبين كل نفس حيةٍ في كل جسد..". سفر التكوين: 9/16/1

وضع الرب قوس قزح جميلاً في السماء، ليرينا إشارة ورمز عهده. إلى اليوم، حين تمطر السماء، يشرق قوس قزح الرب الساحر في جبال ووديان كوردستان.

مات الآخرون كلهم في الفيضان، والحياة على الأرض وفدت من جديد مع نوح وعائلته. بدأ التاريخ كما نعرف في جبال كوردستان. ظهرت الحضارات الجديدة هنا: الزراعة، الرعي، النسيج، العمل بالمعدن، صناعة الفخار.. الخ.

الكورد ينحدرون من الميديين

تخبرنا قواميس الكتاب المقدس، أن ميديا كانت بلاداً آسيوية قديمة، تقعُ في جنوب بحر الكاسب، شمال عيلام، شرقي جبال زاغروس، وغربي بارثيا. إنها قسم من الأرض التي نسميها اليوم كوردستان. كانت ميديا معروفة بأحصنتها العجيبة الخيالية؛ أرض غنية، وثروات كبيرة. في ذروة مجدها كانت تحكم من اليونان إلى طهران.

إن تاريخ الكورد الرائع يمتد آلافاً من السنين، وأكثرية هذا التاريخ، تم تسجيله في الكتاب المقدس، حين كان الكورد يدعون بـ "الميديين".

كان ميديو/كورد الكتاب المقدس، محاربين قساة أخضعوا الكثير من الأمم. لكن كانوا معروفين بحسن المعاملة لكل الناس بدون الإهتمام بمنبتهم وعنصرهم. حين أرسل اليهود إلى المنفى من قبل الأشوريين، تم استقرارهم في مدن الميديين. نستطيع قراءة ذلك:

"في السنة التاسعة لهوشع أخذ ملكُ أشورَ السامرة وسبى إسرائيل إلى اشور وأسكنهم في حلَحَ وخابورنهر جوزان وفي مدن مادي (الميديين)". الملوك الثاني: 6/17

كان التسامح مع البشر الآخرين، العلامة البارزة والفارقة للكورد عبر التاريخ. وحسن المعاملة والضيافة لايزالان من أهم الأشياء في حياة الكوردي.

كان الكورد في الكتاب المقدس، معروفين كقوم شرف يقيمون عالياً كلمة المرء، ويحفظونها عالياً. حين كان الملك الميدي يعطي أمراً، لم يكن مسموحاً لأحد ان يغير ما كان قد كُتب حسب قانون الميديين والفرس:

"فثبتِ الآن النهيَ أيها الملك وامضِ الكتابة لكي لاتتغير كشريعة مادي وفارسَ التي لاتنسخ". دانيآل: 8/6

وإلى اليوم، يُعرف الكورد كرجال ونساء، يمكن الثقة بهم إذا أعطوا كلمة الشرف. هناك مثلٌ عند الكورد يقول: "إذا كلف وعدُ الكردي حياته فينبغي عليه الوفاء به". وبالمقابل فهم يثقون بالآخرين إذا وعدهم الآخرون بشيء ما. إن القيمة التي يضعها

الميديون/الكورد في كلمتهم ووعودهم، جعلت احد ملوكهم وهو المسمى بـ "داريوس" يدخل في مأزق غريب. هذه القصة الموجودة في كتاب النبي دانيآل، ترينا أفضل مثال من الكورد في الكتاب المقدس. في هذا الوقت، كانت مملكة الميديين تنبسط على مناطق واسعة.

قصة الملك داريوس الميدي

"فأخذ المملكة داريوسُ المادي وهو ابنُ اثنتين وستين سنة". دانيآل: 31/5

كان داريوس ملكاً ميدياً مشهوراً، معروفاً بالتنور، والحاكم المحبوب. حاول ان يحيط نفسه بالعديد من الناصحين والمستشارين الحكماء بمعزل عن منابتهم وأوطانهم. وكان مستشار الملك داريوس الأقرب يهودياً، يُسمى دانيآل الذي كان رجلاً صادقاً، حكيماً، ومؤمناً.

"حينئذ إجتمع هؤلاء الوزراء والمرازبة (حكام الولايات) وقالوا له هكذا، أيها الملك داريوس عش الى الأبد". دانيآل: 3/6

اصبح مستشارو الملك الآخرون حاسدين وأرادوا أن يقتلوا دانيآل:

"ثم ان الوزراء والمزاربة كانوا يطلبون علةً يجدونها على دانيآل من جهة المملكة فلم يقدروا أن يجدوا علةً ولاذنبا لأنه كان اميناً ولم يوجد فيه خطأً ولاذنبٌ". دانيآل: 3/6

لم يكن دانيآل مخلصاً وصادقاً مع ملكه فحسب، بل أكثر مع الرب:

"فقال هؤلاء الرجال لانجد على دانيآل هذا علة إلا أن نجدها من جهة شريعة الرب". دانيآل: 5/6

خدع رجال أنانيون داريوس، وحاولوا أن يجعلوه يُعلي نفسه فوق الرب:

"إن جميع وزراء المملكة والشحن والمرازبة والمشيرين والولاة قد تشاوروا على أن يضعوا أمراً ملكياً ويشددوا نهياً بأن كل من يطلب طِلبَةً حتى ثلاثين يوماً من إله أو إنسان إلا منك أيها الملك، يطرح في جبّ الأسود. فثبّت الآن النهيَ أيها الملك وامضِ الكتابة لكي لاتتغير كشريعة مادي وفارس التي لاتنسخ. لأجل ذلك امضى الملكُ داريوس الكتابة والنهي". دانيآل: 9/7/6

لكن دانيآل لم يخف اي احد. خاف فقط وعبد الرب لوحده. دانيآل:

"فلما علم دانيآل بإمضاء الكتابة ذهب الى بيته وكُواه مفتوحة في عليته نحو اورشليم فجثا على ركبتيه ثلاث مرّات في اليوم وصلى وحمد قدام إلهه كما كان يفعل قبل ذلك". دانيآل: 10/6

يعلمنا الكتاب المقدس أن علينا الا ننكر الحق خوفاً مما يقوله الآخرون، او بسبب من اذى يصيبنا لوقوفنا الى جانب الحق. ندم الملك بسبب غروره وادرك انه اتى خطأً كبيراً:

"فاجتمع حينئذ هؤلاء الرجالُ فوجدوا دانيآل يطلب ويتضرّع قدام إلهه. فتقدموا وتكلموا قدام الملك في نهي الملك. ألم تمضِ أيها الملك نَهياً بأن كل إنسان يطلب من إله أو إنسان حتى ثلاثين يوماً إلا

منك ايها الملك يُطرَح في جبّ الأسود. فأجاب الملك وقال الأمرُ صحيح كشريعة مادي وفارس التي لاتستنسخ. حينئذ اجابوا وقالوا قدام الملك انّ دانيآل الذي من بني سَبي يهوذا لم يجعل لك ايها الملك اعتباراً ولا للنهي الذي امضيته بل ثلاث مراتٍ في اليوم يطلب طلبتهُ. فلما سمع الملك هذا الكلام اغتاظ على نفسه جداً وجعل قلبه على دانيآل لينجيّه واجتهد إلى غروب الشمس لينقذه". دانيآل: 14/13/12/11/6

لكن، كان الأمرُ متأخراً. قانون الميديين والفرس، لايمكن التراجع عنه، أوتبديله:

"فاجتمع اولئك الرجال إلى الملك وقالوا للملك ايها الملك انّ شريعة مادي وفارس هي أن كل نهي أو امر يضعه الملك لايتغير. حينئذ امر الملك فأحضروا دانيآل وطرحوه في جب الأسود. اجاب الملك وقال لدانيآل إنّ إلهك الذي تعبده دائماً هو ينجيك". دانيآل: 16/15/6

فعل الرجال الأشرار كل شيء كانوا يستطيعون فعله، ليبرهنوا ان ربّ دانيآل لم يكن حياً، وأن طريقهم كان الأقوى والأفضل:

"وأتيَ بحجر ووضع على فم الجب وختمه الملك بخاتمه وخاتم عظمائه لئلا يتغير القصدُ في دانيآل". دانيآل: 17/6

إغتمّ الملك بسبب من دانيآل، وكان متأسفاً لما فعله:

"حينئذ مضى الملك إلى قصره وبات صائماً ولم يؤتَ قدامه بسراريه وطار عنه نومه. ثم قام الملك باكراً عند الفجر وذهب مسرعاً إلى جب الأسود. فلما إقترب إلى الجب نادى دانيآل بصوت آسيف. أجاب الملكَ وقال لدانيآل يادانيآل عبد الله الحي هل إلهك الذي تعبده دائماً قدِرَ على ان ينجيك من الأسود". دانيآل: 19/18/6

صنع الرب معجزة، وانقذ دانيآل:

"فتكلم دانيآل مع الملك ياايها الملك عش إلى الأبد. إلهي ارسل ملاكهُ وسدّ افواه الأسود فلم تضربني لأني وُجدت بريئاً قدامه وقدامك ايضاً ايها الملك لم افعل ذنباً". دانيآل: 22/21/6

لم يستطع اي إنسان أن يغير قانون الميديين والفرس، لكن الرب استطاع.

كان داريوس هكذا متأثراً بما رآه، بحيث اصبح مؤمناً برب دانيآل. عندئذ اصدر هذا الأمر إلى كل الكورد في الأرض التي كان يحكمها:

"ثم كتب الملك داريوس إلى كل الشعوب والأمم والألسنة الساكنين في الأرض كلها. ليكثر سلامكم. من قِبلي صدر أمرٌ بأنه في كل سلطان مملكتي يرتعدون ويخافون قدام إله دانيآل لأنه هو الإله الحي القيوم إلى الأبد وملكوته لن يزول وسلطانه إلى المنتهى. هو ينجي وينقذ ويعمل الأياتِ والعجائبَ في السموات وفي الأرض. هو الذي نجّى دانيآل من يد الأسود. فنجح دانيآل هذا في مُلك داريُوسَ وفي ملك كورش الفارسي". دانيآل: 28/25/6

ادرك الملك وكل الناس قوة وحب الرب. إكتشفوا

ان الرب ليس بعيداً في السماء، حيث لا احد يقدر ان يصل إليه. وجدوا من خلال دانيال أن الرب يحب رعيته، ويريد ان يساعدهم في وقت ضيقهم وحاجتهم. وفي سبيل الحصول على بركاته، على الناس ان يهتموا أكثر بالرب، وليس بما يفعل ويقول الآخرون. ويقول لنا التاريخ أن الكثير من الكورد اطاعوا داريوس، وأصبحوا عباد رب الكتاب المقدس. هناك الكثير من الآثار تدل على ذلك في أمكنة مثل اربيل، اكرا، شوش، عماديه، إيكباتانا، ومدن عظيمة اخرى في كوردستان.

بعد ان آمن داريوس برب الكتاب المقدس، نصب دانيال، ليصير المعلم الأول في كوردستان، ورأس الحكماء في المملكة. وكان هؤلاء الحكماء يسمون بالمجوس.

أخبر دانيال الناس في زمانه أنه في يوم من الأيام سوف يأتي المسيح اوالمخلص إلى الأرض، مبعوثاً من الرب، ليصبح اضحية لخطاياهم. وقد تم التنبؤ بهذا الحدث الرائع في الكثير من المرات في الكتاب المقدس.

لم يكن دانيال يعرف بالضبط متى سيأتي المسيح؛ لكنه على الأرجح علم الرجال الحكماء، وأخبرهم أنه ستظهر إشارات في السماء حين يولد المسيح. كانت واحدة من هذه الإشارات نجمة كبيرة، سوف تدل الطريق الى المسيح. لقد تم التنبؤ باستمرار بهذه النجمة، قبل مئات السنين. الكتاب الرابع لموسى، فصل24، آية 17

بعد ذلك بـ 600 سنة، كان دانيال وداريوس ميتين منذ وقت طويل. لكن كان ثمت من مجوس، او الرجال الحكماء في كوردستان. حين ولد عيسى في مدينة بيت لحم ـ كما تم التنبؤ ـ يقول الكتاب المقدس ان بعضاً من هؤلاء، وحكماء آخرين، رأوا نجمة المخلص، وتتبعوها إلى المنطقة حيث ولد المخلص، يسوع المسيح.

لم يكن الرجال الحكماء يعرفون بالضبط في أية قرية سيولد المسيح، لذلك سألوا هيرودس ملك القدس، التي كانت بالقرب من بيت لحم.

"ولما ولد يسوع في بيت لحم اليهودية في أيام هيرودس الملك إذا مجوسٌ من المشرق قد جاءوا إلى اورشليم قائلين أين هو المولود ملكُ اليهود. فإننا رأينا نجمه في المشرق وأتينا لنسجدَ له". متى: 2/1/2

كان هيرودس متكبراً ولم يكن يخاف من الرب؟. حاول أن يخدع حكماء الكرد، ليساعدوه في قتل المخلص.

"فلما سمع هيرودس الملك اضطرب وجميعُ اورشليم معه. فجمع كلَّ رؤساء الكهنة وكتبة الشعب وسألهم اين يولد المسيح. فقالوا له في بيت لحم اليهودية. لأنه هكذا مكتوبٌ بالنبي. وأنتِ يابيت لحم أرضَ يهوذا لستِ الصغرى بين رؤساء يهوذا. لأن منك سيخرج مُدبّرٌ يرعي شعبي إسرائيل. حينئذ دعا هيرودس المجوس سراً وتحقق منهم زمان النجم الذي ظهر. ثم أرسلهم إلى بيت لحم وقال اذهبوا وافحصوا بالتدقيق عن الصبي. ومتى وجدتموه فأخبروني لكي آتي انا واسجد له". متى: 8/3/2

لم يستطع هيرودس أن يخدع الحكماء الكرد،

وكانوا من بين الأوائل الذين آمنوا بصدقٍ بالمخلص. لقد وضع هؤلاء الحكماء المجوس أيضاً الأسس لعادة منح الهدايا للإحتفال بميلاد المسيح.

"فلما سمعوا من الملك ذهبوا وإذا النجم الذي راوه في المشرق يتقدمهم حتى جاء ووقف فوق الصبي حيث كان الصبي. فلما رأوا النجمَ فرحوا فرحاً عظيماً جداً. واتوا إلى البيت ورأوا الصبي مع مريمَ أمه. فخروا وسجدوا له. ثم فتحوا كنوزهم وقدموا له هدايا ذهباً ولبناً ومُراً. ثم إذ أوحي إليهم في حلم أن لايرجعوا إلى هيرودس انصرفوا في طريق اخرى إلى كُورهمْ". متى: 12/9/1

يأتي القسم الأخير في سردنا التاريخي المختصر هذا، عن الكورد في الكتاب المقدس، من الإنجيل:أعمال الرسل/الأصحاح الثاني، حين أصبح الإنجيل، اوالأخبار الطيبة، منتشراً في العالم، كان الكثير من الميديين/الكورد، حاضرين، يسمعون:

"ولما حضر يوم الخمسين كان الجميعُ معاً بنفسٍ واحدة". ".. فلما صار هذا الصوت اجتمع الجمهور وتحيروا لأن كلَّ واحدٍ كان يتكلمون بلغته. فبُهت الجميع وتعجبوا قائلين بعضهم لبعض أترى ليس هؤلاء المتكلمين جليليين. فكيف نسمع نحن كل واحد لغته التي ولد فيها. فرتيون وماديّون وعيلاميون والساكنون مابين النهرين واليهودية وكبدوكية وبنتسَ وأسيًا... أعمال الرسل: 9/1/2

ماالذي سمعه الكورد في ذلك اليوم؟ وكيف إستجابوا له؟

"ويكون كل من يدعو باسم الرب المخلص يخلص. ياأيها الرجال الإسرائيليون اسمعوا هذه الأقوال. يسوع الناصري رجلٌ قد تبرهن لكم من قِبَلِ الله بقوّاتٍ وعجائبَ ولآياتٍ صنعها الله بيده في وسطكم كما أنتم أيضاً تعلمون. هذا أخذتموه مسلماً بمشورة الله المحتومة وعلمه السابق وبأيد أثمةٍ صلبتموه وقتلتموه. الذي أقامه الله ناقضاً أوجاع الموت إذ لم يكن ممكناً أن يُمسَكَ منه. لأن داود يقول فيه كنتُ أرى الرب أمامي في كل حين أنه عن يميني لكي لاأتزعزع. لذلك سُرَّ قلبي وتهلل لساني حتى جسدي أيضاً سيسكن على رجاء. لأنك لن تتركَ نفسي في الهاوية ولاتدع قدوسك يرى فساداً. عرّفتني سُبُلَ الحياة وستملأني سروراً مع وجهك. أيها الرجال الإخوة يسوغ أن يُقال لكم جهاراً عن رئيس الآباء داود إنه مات ودفن وقبره عندنا حتى هذا اليوم. فإذا كان نبياً وعلم أن الله حلف له بقسم أنه من ثمَرةِ صلبه يقيم المسيح حسب الجسد ليجلس على كرسيه. سبق فرأى وتكلم عن قيامة المسيح أنه لم تتركْ نفسُه في الهاوية ولا رأى جسدُه فساداً. فيسوع هذا أقامه الله ونحن جميعاً شهود لذلك. وإذ ارتفع بيمين الله وأخذ موعد الروح القدس من الأب سكب هذا الذي أنتم تبصرونه وتسمعونه. لأن داود لم يصعدْ إلى السموات. وهو نفسه يقول قال الربُ لربي اجلس عن يميني. حتى أضع أعداءَكَ موطئاً لقدميك. فليعلمْ يقيناً جميعُ بيت إسرائيل أن اللهَ جعل يسوع هذا الذي صلبتموه أنتم رباً ومسيحاً. فلما سمعوا نُخسوا في قلوبهم وقالوا لبطرسَ ولسائر الرسل ماذا نصنع أيها

الرجال الإخوة. فقال لهم بطرس: توبوا وليعتمد كل واحد منكم على اسم يسوع المسيح لغفران الخطايا فتقبلوا عطية الروح القدس. لأن الموعد هو لكم ولأولادكم ولكل الذين على بُعد كل من يدعوه الرب إلهنا. وبأقوال أخر كثيرة كان يشهد لهم ويعظهم قائلاً اخلصوا من هذا الجيل الملتوي. فقبلوا كلامه بفرح واعتمدوا وانضم في ذلك اليوم نحو ثلاثة آلاف نفس. وكانوا يواظبون على تعليم الرسل والشركة وكسر الخبز والصلوات". أعمال الرسل: 42/21/2

يخبرنا التاريخ بأن الكورد الذين سمعوا كلمة الرب ذلك اليوم، قبل مايقارب 2000 سنة،عادوا ونشروا هذه الرسالة الرائعة في كل أرجاء كوردستان.

في سنة 400 بعد ميلاد المسيح، كان كل الكورد تقريباً من أتباع المسيح.

* عن كتاب (الكورد في الإنجيل Kurds in the bible).





صياغه الدستور الدائم والمستقبل السياسي للعراق

د. منذر الفضل

من منشورات قسم مطبوعات راديو نوا

صدر هذا الكتيب باللغتين العربية والكردية على حدة

ويوزع مجانا

الكاكائية وحيرة المؤرخين في تقصي تاريخها ومعرفة أحوالها الراهنة

الدكتور رشيد الخيون

من هم الكاكائيون؟ وماهي أصول مذهبهم؟ يتفرع السؤال إلى أسئلة عدة، من الصعوبة تحديد إجابة عنها. فهل هم بقايا جماعة الفتوة وتنظيمها، التي شجعها خلفاء عباسيون متأخرون، أم قبيلة كردية مسلمة تأثرت بالأديان الأخرى، فظهرت لديها تعاليم مزدوجة؟ أم أن المبشرين نصروها؟ حاول المهتمون الإجابة، كلٌ بحسب معلوماته وقناعاته، والمصدر شخص صبا عن الكاكائية، فتحدث عن إنتمائه الجديد، أو شيخ من شيوخها يرد بإجابات يقف عند مركز الأسرار. توحي هذه الطريقة، في تسجيل تاريخ وطقوس الملل والنحل، بسطحية البحوث المستخلصة من تلك المعلومات، ناهيك عن إحتمال تزويقها وكذبها.

أغرت هذه الطريقة السهلة عدداً من المهتمين العراقيين، رجال دين وحقوقيين ومؤرخين معاصرين، مثل: الأب أنستاس الكرملي، أحمد حامد الصراف، عباس العزاوي، وعبد الرزاق الحسني. غير أن هؤلاء، أصابوا أم أخطأوا، بادروا إلى الكتابة في موضوعات غريبة ومشوقة، وغير معروفة آنذاك بعد، ففتحوا سبيلاً إلى دراسة تاريخ مذاهب محصنة في مناطق منيعة، مثل وديان وجبال كردستان العراق.

هناك روايات متناقضة في تاريخ الكاكائية، الغالب منها مستخلصاً من حكايات غامضة، لعب فيها الرمز والإيماءة دوراً ملحوظاً. ويفرض هذا الغموض الأثر الصوفي العرفاني، وبوجوده تعد التعاليم والطقوس أسراراً مقدسة، لا يجوز البوح بها أمام الغرباء. لذلك تبدو معطياتها حطب ليل، جمعت من أفراد يرتابون عادة من الفضوليين، أو مستلة من مذكرات موظفين في المنطقة غير

حياديين، أو من خواطر الرحالين الأجانب، الباحثين عن غرائب الشرق وخفاياه، وكتاباتهم لا تخلو من المبالغة، يقصدونها لشدّ القارئ الغربي.

حوَت كتبٌ ومقالات مرتبكة عديدة حول الكاكائية، ففي كتاب واحد مثل كتاب عباس العزاوي "تاريخ الكاكائية" نجدها ذات أصول صوفية، وفتوة. ولقلة المعلومات المتاحة جعل المؤلف معظم كتابه في تاريخ الفتوة، والتكايا، ولو خرصه لفضلت أوراق قليلة لها صلة بعنوانه. وفي مقال واحد، مثل مقال الأب الكرملي "الكاكائية" نجدها ديانة قديمة، ونصرانية، وخفية العقيدة. إنها أزمة البحث في مذاهب لم تذكرها الدولة بإحصاء أو تعريف، ولم تفصح هي عن نفسها إلا همساً.

الكلمة الكردية "كاكا/الأخ" كانت وراء القول في صلة الكاكائية بالفتوة، المعروفة بالأخية أحياناً. شجع الخليفة الناصر لدين الله (ت 622هـ) بعد أن جعل من نفسه الفتى الأول، ثم تقلد رئاستها خلفاؤه، فيُذكر أن حفيده المستنصر (ت 640هـ) لبس سراويلها الخاصة، في مرقد علي بن أبي طالب بالنجف.

كان الفتى، الذي يشار إليه بابن المحلة، أو ابن الحي، صاحب أخلاق حميدة، وشهامة ونخوة، يرد الظلم والإعتداء عن أبناء محلته أو حيه. أما علاقة الفتوة بـ علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) فهي بحسب منشور الفتوة، الذي عممه الخليفة الناصر: "أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب هو أصل الفتوة ومنبعها، ومنجم أوصافها الشريفة ومطلعها، وعنه تروى محاسنها وآدابها، ومنه تشعبت قبائلها وأحزابها، وإليه تنتسب الفتيان" (الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص 534، عن تاريخ إبن الساعي). ولعل خلفية هذه المنزلة هي العبارة التي ذكرها المؤرخون، عند حديثهم عن معركة أحد: "لا فتى إلا علي، لا سيف إلا ذو الفقار".

من مبررات القائلين بالتاريخ المشترك بين الفتوة والكاكائية، صلة الإثنين بـ علي بن أبي طالب، وذكر إبن بطوطة (ت 779هـ) من غير قصد، فتوة بلاد الأناضول (تركيا حالياً) بالأخية، ورد ذلك بقوله: "واحد الأخية أخي، على لفظ الأخ، إذا أضافه المتكلم إلى نفسه، وهم بجميع البلاد التركمانية الرومية، في كل بلد ومدينة وقرية، ولا يوجد مثلهم أشد إحتفالاً بالغرباء من الناس، وأسرع إلى إطعام الطعام، وقضاء الحوائج، والأخذ على أيدي الظلمة، وقتل الشرط ومن لحق بهم من أهل الشر. والأخيُ عندهم رجل يجتمع أهل صناعته وغيرهم من الشبان الأغراب، والمتجردين، ويقدمونه على أنفسهم، وتلك هي الفتوة أيضاً" (رحلة إبن بطوطة، ص 287،285).

ومن دون أن يرمي الى ربط الكاكائية بالفتوة، قال الرحالة الروسي (فلاديمير مينورسكي) حول الجماعة الكردية: "من طريف عاداتهم المؤاخاة" (الأكرد ملاحظات وإنطباعات 81)، ولا يعبر عن هذه الصفة بالكردية غير لقب الكاكائية.

لكن المبررات الآنفة لم تشر إلى تفرّع الكاكائية عن الفتوة، إذا علمنا أن الأخيرة كانت تنظيماً شبابيا إجتماعياً عفوياً، يلعب فيه الفتى، البطل،

دوراً محورياً. وهذا خلاف ما كتبه مصطفى جواد في مجلة "لغة العرب" (نيسان/أبريل 1930)، بأنها: "مذهب حيوي ديني سلك بعد ظهور الإسلام لتهذيب الأخلاق، ونعش النفوس وبث العبقرية" وبعد حوالي ثلاثين عاماً من مقاله الأنف، كتب واصفاً الفتوة بأنها: "مذهب إسلامي ديني إجتماعي، قد تطورت كسائر المذاهب الدينية والإجتماعية في الإسلام" (المجمع العلمي العراقي، 1958/5) غير أن جواد في كتاباته حول الربط الصوفية والمذاهب الشبيهة بالكاكائية، لم يشر إلى علاقة لها بالفتوة أو الأخية. وواقع الحال أن الفتوة ليست مذهباً، كسائر المذاهب، مثل الكاكائية، لأنها تخص فئة إجتماعية معينة، لا تحلّ محل المذاهب، وليست لها عقيدة خاصة، لكنها تعبر عن المذهب السائد في منطقتها. قال ابن جبير في تبعية الفتوة للمذاهب: "سلط الله على هذه الرافضة (الفتوة العراقية) طائفة تعرف بالنبوية، ستيون يدينون بالفتوة، وبأمور الرجولة كلها، وكل من ألحقوه بهم لخصلة يرونها فيه، منها ما يحرمونه (يلبسونه) السراويل. فيلحقونه بهم، ولا يرون أن يستعدي أحدٌ منهم في نازلة تنزل بهم، لهم في ذلك مذاهب عجيبة، وإذا أقسم أحدهم بالفتوة برّ بقسمه، وهم يقتلون هؤلاء الروافض أين ما وجدوهم، وشأنهم عجيب في الأنفة والإئتلاف" (رحلة إبن جبير 280)

ظهرت الفتوة السنية بالشام، في مقابل الفتوة بالعراق، وكأنها عودة إلى الصراع بين الشام الأموي، والعراق العلوي في العقد الثالث من القرن الأول الهجري. فالفتيان العراقيون كانوا: "يعقدون إجتماعهم في مسجد براثا، بغربي بغداد، وهو مسجد بُني على رواية: "أن الإمام علي بن أبي طالب، لما خرج لقتال الخوارج، صلى في موضع المسجد، ودخل حماماً في قرية براثا، ولذلك كان من مساجد الشيعة، وكان مسدود الباب مهجوراً، ففتح إبن الرسولي (رئيس الفتيان) بابه، وقلع الباب العتيق، ونصب عليه باباً جديداً، ورتب في المسجد من يراعيه" (مجلة المجمع العلمي 1958/5)

قال الكرملي: "لفظة كاكائي ليست إسم قبيلة، أو أمة، أو قوم، أو بلد، هي لفظة كردية، فارسية الأصل، معناها: الأخ، فقالوا في واحدها العائد إلى هذه الجمعية السرية: كاكايا، على الطريقة الارامية، ومنهم من يلفظها كاكائي، مفرداً وجمعاً. فانظر كيف جمعوا في لفظة واحدة الفارسية والآرامية، وهم يريدون بذلك الأخ في المذهب" (مجلة لغة العرب، 1928) والكرملي، بحسب النص المذكور، ومينورسكي قبله، لم يقولا هناك صلة ما بين الكاكائية والفتوة، مثلما لا يمكن أن تكون صلة بينها وبين تسميات تنظيمات يتخاطب أفرادها بكلمة أخي، إشارة إلى مستوى العلاقة بينهم، أو تيمناً بأخوة المهاجرين والأنصار. وأفضل دليل على عدم الربط بذريعة الإسم، أن إخوان الصفا كجماعة فكرية وفلسفية إتخذت الأخية إسماً لها من دون أن تكون لها علاقة بالفتوة.

وفي رأي آخر، ورد في تقرير الإستخبارات البريطانية عن العشائر الكردية، أن: "الكاكائية

بالأصل طريقة صوفية/درَوشة، سواء من ناحية التنظيم، أو المنشأ التاريخي" (خورشيد، العشائر الكردية 89) ومؤسسها، بحسب التقرير الآنف، هو سلطان إسحق بن عيسى البرزنجي. جاء ذلك مطابقاً لقول مينورسكي الآتي: "أما كشف الأسرار.. فقد حدث في عصر بابا خوشين، والسلطان إسحق" (الأكراد، ملاحظات وإنطباعات، 81).

وعلى رغم البعد الديني الإيزيدي الذي أسقطه مينورسكي على طائفة أهل الحق، والكاكائية لم تكن بعيدة منها، والمتمثل بوجود مركز رئيس الملائكة في عقائدهم، إلا أن ريادة سلطان إسحاق في بلورة فرقة دينية، عرفت بهذا الإسم، جديرة بالإهتمام. فاسحق في تأسيس الكاكائية، بحسب التقرير البريطاني، كان متأثراً بنحلة دينية قديمة كانت مزدهرة، يُدعى صاحبها بابا خوشين، وهو الذي: "جعل الزعامة وراثية في أسرته وحدها" وينقل عباس العزّاوي عن كاكائيين، أن إسحق كان أول الظهور (الكاكائية في التاريخ، 41) بمعنى أنه المؤسس، ومرقده مزاراً كاكائياً في جبل هاورامان. يصف مينورسكي مكان المزار، أثناء رحلته العام 1914، بقوله: "قرية بيرديور في هاورامان، وهي قابعة وراء قمم وصخور وعرة، وتعتبر هذه البقعة من الأماكن الرائعة الجميلة الخلابة من حيث المناظر الطبيعية"

إن كلمة أخ، أو كاكا، التي سُميت الكاكائية بها، لقب للتخاطب بين أفراد الفرقة، أو العشيرة، ورد في الأصل من خارجها، وهذا ماخضعت له فرق ومذاهب عدة، إذ عرفت بأسماء لم تخترها هي. شاعت حول التسمية حكاية تذكر فضلَ سلطان إسحق، أو إسرته في تأسيس الفرقة. ورد فيها: "ان احد رؤسائها المؤسسين لها كان من السادة البرزنجية في أنحاء السليمانية، فبنى تكيةً في قرية برزنجة، وضعت لسقفها الأعمدة، لكنها قصُرت عن جدار البناء، فقال لأخيه: مدَها أيها الأخ/كاكا، ومن ثم مدها، فطال الخشبُ كرامةً، وصاروا يُدعون بالكاكائية لهذه الحادثة، (الكاكائية في التاريخ، 4).

لكن عباس العزاوي، الذي أصرَّ على ربط الكاكائية بالفتوة، ينفي هذه الحكاية الشعبية المتداولة، والمستخلصة من واقع الحال، بقوله: "إنها الأخية، الطريقة المعروفة في بلادنا، وفي إيران، وفي الترك، وتنسب إلى أخي، وأصلها أن لكل واحد من أرباب هذه الطريقة يدعو الآخرَ من جماعته بأخي، إضافة إلى ياء المتكلم، ويعنون أن أصحابَ هذه الطريقة اخوّة، أصلها التمسك بآية المؤمنين اخوة، والسير بمقتضى هذه الطريقة، وعلى كل تستند إلى أصل أنها طريقة الفتوة" (المصدر نفسه،5) كذلك يبتعد العزاوي عن رأيه حين ينسب الكاكائية إلى طريقة صوفية، هي السهروردية، والدليل وجود قبر إبراهيم بن السيد أحمد، جد رؤساء الكاكائية بمقبرة الشيخ عمر السهروردي ببغداد (المصدر نفسه، 41) وبالتالي تخلى عن أدلته في تأكيد العلاقة بين الكاكائية والفتوة، ومنها وجود محلة بكركوك تدعى بأخي حسين، أو وجود أشخاص يدعون بأخي فلان، او بـ "كك"، مثل مبارزالدين كك، وحسام الدين

كك. غير أن كلمة كاكا تعني الأخ الأكبر، الذي له إعتبار خاص في الأسرة، يتميز به عن سائر أخوته، فهي كلمة عامة، غير ملزمة لملة أو طريقة.

قال الكرملي معتمداً شهادة كاكائي صبأ عن ملته، تعرف عليه العام 1896 ببغداد، يدعى مسعود بن جمو: "طائفة خفية المعتقد والمذهب، مبثوثة في كركوك وأنحائها، ولهذا لم يذكر وجودهم أحد من الكتبة والمؤرخين، لأنهم يخفون رأيهم الديني على كل إنسان، ويتظاهرون بالإسلام، في موضع يكون أكثر سكانه مسلمين، ويتظاهرون بالنصرانية، في المواطن التي يكثر فيها المسيحيون" (مجلة لغة العرب،1928) لكن الكرملي يعود إلى حسم (بحسب المرجع الكاكائي الذي يدعي أنه أثبت صحة أقواله بمطابقتها مع أقوال آخرين) أمر الكاكائية بأنها نصرانية العقائد، بالقول: "إختاروا النصرانية على كل دين سواه" (لغة العرب، نيسان 1928) وبهذا ألغى عنها صفتها الإسلامية، وصلتها المفترضة بأصول قديمة.

بيد أن الكرملي، الذي نصر الكاكائية، بحسب ما وصله من معلومات شفاهية، ينفي وجود مذهب أو دين خالص، في منطقة وصفت بمتحف للأديان والعقائد، فهو القائل: "هذا الإختلاف يعود إلى طبيعة البلاد، فإنها جبلية، وقد تناوب عليها أصحاب الأديان القديمة والعناصر المتباينة، وقد أبقى كل عنصر وكل معتقد، وكل مذهب شيئاً من بقاياها.. وفي كل من تلك الجبال بقايا قد إختلط بعضها ببعض، حتى أنه يستحيل على كل عاقل الوصول إلى قرار الحقيقة، والذي يحاول البلوغ إليه يطلب المحال". ليس بعيداً أن يكون ميل الكاكائية إلى المسيحية إدعاء إدعاه كاكائيون أمام رجل دين مسيحي، فقد سبقت الإشارة إلى ريبة الكاكائيين من الآخرين. فهم مسلمون أمام المسلمين، ومسيحيون أمام المسيحيين. وهذه ليست المرة الأولى التي يتوهم فيها الكرملي، ويضفي الصبغة المسيحية على جماعات دينية، فقد كتب عن الصابئة المندائيين، وهم أهل دين قديم، سلسلة مقالات في مجلة "المشرق" البيروتية، ورد في العدد (1900/3) قوله: "إقتبست آراء من النصرانية قبسة العجلان، وفي القرون الأولى للمسيح، كتبت بعض كتبهم" ولولا أن الأب الكرملي لم يثلب بالتعصب ومصادرة التاريخ، وليس له أغراض أكثر من خدمة العلم واللغة العربية، لنعت ما خبره في المجلتين المذكورتين بالدعاية التبشيرية.

قال مينورسكي، كشاهد عيان، نافياً تأثر المذهب الكاكائي، الذي يذكره ضمناً بالمسيحية، فإنه "بجميع أبعاده وإتجاهاته العامة لا يجتمع مع المسيحية في شيء" كذلك أكد عباس العزاوي، أثناء تجواله في المنطقة، إسلامية عقائد الكاكائية، مع وجود الغلو فيها، على حد زعمه، المتصل هذه المرة بالحسين بن منصور الحلاج (ت 309هـ) وأنهم يحرمون الخمر، ويحترمون يومي الإثنين والجمعة، ويتلون الأدعية الخاصة بهم، ويقرون الطلاق، ولكن برضى الرجل والمرأة، فهو عندهم كعقد الزواج، لا يجوز إلا برضى الإثنين، لكنهم لا يبيحون تعدد الزوجات، وألا يتزوج الشيخ إبنة

مريده، ولا يتزوج المريد إبنة شيخه (الكاكائية في التاريخ، 71،70) خلا ذلك أجاب شيخ الكاكائية عن إستفسار العزاوي عن حبهم لـ علي بن أبي طالب، بسؤال أحرجه: "وأنتم هل تكرهونه؟ ثم أردف الشيخ قائلاً حول مايشاع عنهم: "ليس لنا من هذا النوع أكثر من أننا مسلمون، نؤمن بالقرآن" (المصدر نفسه، 29) إن المقبول من الآراء، بحسب المصادر التي بين أيدينا، أن الكاكائية عشائرُ كرديةٌ مسلمةٌ، غلب عليها هذا الإسم قديماً، مالت إلى التطرف في محبة الإمام علي بن أبي طالب، لذلك عدتهم البعضُ من (العلي إلهيين) وتأثروا بالأديان المحيطة بهم، وساعدتهم الجبالُ في الحفاظ على عقائدهم فترةً طويلةً. من أهم كتب الكاكائية المشتركة مع أهل الحق وغيرهم "خطبة البيان" المنسوبة لـ علي بن أبي طالب. قال حاجي خليفة (ت 1067هـ): " سبعون كلمة، أولها: الحمد لله بديع السموت وفاطرها.. إلخ، قيل أنها من المفتريات، ولها شرح بالتركية في مجلد (كشف الظنون) وقال آغا بزرْكْ الطهراني: "من الخطب المشهورة نسبتها إلى أمير المؤمنين (ع)، ولها نسخ مختلفة بالزيادة والنقصان.. لم يذكرها الرضيُ في نهج البلاغة، وكذا لم يذكره إبن شهر آشوب في المناقب، في عداد خطبه المشهورة (الذريعة في تصانيف الشيعة) ومن كتبهم أيضاً "جاوَدان عرفي" وهو كتاب الطريقة الحروفية الصوفية، وكتاب "حياة" و "التوحيد" لـ سلمان أفندي الكاتبي، و "سَرئَجام" الذي طبعه مينورسكي باسم "سَه ره نجام" قبل 1914، وكان مدوّناً بالكردية (الأكراد، ملاحظات وإنطباعات83)

تضاف إلى هذه الكتب دواوين شعرية، تتلى كأدعية وإبتهالات. أما مزاراتهم، التي يشاركهم فيها آخرون هي: مزار سلطان إسحق في جبل هورامان، ومزار سيد إبراهيم، بين مقبرة الشيخ عمر، والباب الأوسط ببغداد. ودكان داوود، وصاحب المزار المذكور كان خليفة السلطان إسحق، ويقع بين سربيل وباي طاق، في كهف جبلٍ. ومزار زين عابدين في داقوق، أصل محله كنيسة. ومزار أحمد في كركوك، بمحلة المصلى. ومزار عمر مندان في كفري، وهو غير عمر مندان الواقع على طريق كركوك ـ أربيل (الكاكائية في التاريخ، عن شيخ الكاكائية في الأربعينات) حدد تقريرُ الإستخبارت البريطانية حدود المنطقة التي توجد فيها الكاكائية، بالآتي:

"شمالاً بارون داغ والتلال المجاورة، جنوباً الطريق الرئيس، الواصل بين تازة وطوزخورماتو، وشرقاً منطقة حويجة، وغرباً السهل الممتد من جبل حمرين، وقره علي داغ." ويصحح مترجم التقرير، حدود الكاكائية بالآتي: "جنوباً السهل الممتد من حمرين، وقره علي داغ، وشرقاً الطريق الرئيس بين تازه وطوزخورماتو، وغرباً منطقة حويجة"

وأشار التقريرُ إلى موطنهم الرئيس في العراق، في ناحية طاووق، في كركوك، وبين خانقين وقصر شيرين على الحدود العراقية الإيرانية، وعلى ضفاف الزاب الكبير، ويُعرفون هناك بـ "الصارلية" كما لهم وجودٌ ملحوظ في تلعفر. عدّهم الكرملي العام 1928 بحوالي عشرين ألف نسمة. لهم في كركوك 60 بيتاً، وعلى نهر الزاب 480 بيتاً، وفي خانقين نحو 560 بيتاً.

الانتلجنسيا العراقية

المفهوم، الأنماط، المحنة - عراقياً -

وليد خالد أحمد حسن، بغداد

يلف الغموض عادة مفهوم النخبة المثقفة أو ما يعرف الانتلجنسيا Intelligentsia، لرواجه وكثرة توظيفاته وتباين مدلولاته، وخصوصاً أنه يتقاطع مع مفاهيم أخرى لمفهوم المثقف والمفكر فيغدو أحياناً مرادفاً لها. فالمثقف كمصطلح قد استخدم بصفة أساسية من قبل أولئك الذين كانوا ينادون بالحقوق السياسية، وقد تخلق هذا الاسم من خلال أدباء فرنسا الذين قادوا الحركة التي استهدفت تحرير الوظائف الأدبية والكتابية، وهي الحركة التي كانت ترمي أساساً إلى الحد من سيادة النزعة العسكرية. أما اصطلاح الانتلجنسيا، فقد استخدم من قبل الأوربيين الشرقيين، وهو اصطلاح يعني المفكرين الذين يهتمون أساساً بنقد السلطة القائمة ويلعبون أدواراً رئيسة في الحركات الثورية.

لانرى بالضرورة أن يكون المثقف راديكالياً أو من ذوي الميول اليسارية، ولكن الكثير من الكتاب يستخدمون اصطلاحي المثقفين والانتلجنسيا باعتبارهما يعنيان تلك الفئة من المفكرين ذوي النزعة النقدية والتقدمية، ويتخذان موقف الاغتراب والانفصال عن المجتمع، فإن المثقفين فئة تقف من المجتمع موقفاً نقدياً انفعالياً، وهذا يستوجب تحديداً سالباً لمفهوم المثقف. فالمثقفون، أشخاص يمكن أن ينظر إليهم مهنياً باعتبارهم تلك الفئة المستغرقة في إنتاج الأفكار، مثل الباحثين والفنانين والصحفيين والعلماء... الخ.

ويمكننا ان نميز بين المثقفين Intellectuals، والانتلجنسيا Intelligentsia، ونعزو هذا التفريق إلى ان مصطلح الانتلجنسيا استخدم لأول مرة في روسيا، ويقصد به آنذاك أولئك الذين تلقوا تعليماً جامعياً يؤهلهم للاشتغال بالمهن الفنية العليا. وقد اتسع استخدامه وامتد مدلوله إلى كل الذين ينخرطون في مهن غير يدوية. أما المثقفون فهم أولئك الذين يسهمون

مباشرة في ابتكار الأفكار أو نقدها. وتضم هذه الفئة المؤلفين والعلماء والفلاسفة والمفكرين والمتخصصين في النظريات الاجتماعية والمحللين السياسيين.

وقد يصعب تعيين حدود هذه الجماعة تماماً، ذلك لأن المستويات الدنيا منها تختلط بمهن الطبقة الوسطى، مثل التدريس والصحافة. لكن الخصائص المميزة لها التي تتعلق مباشرة بثقافة المجتمع تظل واضحة وضوحاً كافياً.

أما بالنسبة إلى الأصول الاجتماعية للمثقفين على العموم، فقد استطاع التعليم أن يساعد ذوي المواهب من الطبقات الاجتماعية الوسطى والدنيا على الحصول على مراكز اجتماعية مهمة إلى درجة أنهم بدورهم أصبحوا نخبة، ويضمون فئات متنورة متعددة، مثل الكتاب وأساتذة الجامعات والمحامين والصحفيين والعلماء والمهندسين والمدرسين.

المثقف، كان امتداداً طبيعياً لـ الفيلسوف في القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وذلك، على المستوى المذهبي والأيديولوجي. فبروز المثقف ارتبط بالصراع الفكري والسياسي حتى أنه أحياناً يقصد بالمثقفين الفئة النشيطة والمعارضة للسلطة. فالمثقف هو الفرد الذي يلتزم بإثارة القضايا التي تتعارض مع أي ضغط سياسي، ويشترط فيه ايضاً أن يكون مالكاً لرصيد معرفي مهم.

المفهوم:

أولاً: المثقف

إن تعريف المثقف أمر إشكالي حيث أن كلمة مثقف في لغتنا العربية وفي اللغات الحية الأخرى تعني أشياء عديدة، فكلمة مثقف التي تقابلها كلمة Intellectual بالإنكليزية و Intellectuel بالفرنسية، حملت الكثير من التعريفات، خلاصتها:- المثقفون هم أولئك الأشخاص من المتعلمين الذين يمتلكون المعرفة ولهم طموحات سياسية، وعلى أساس هذه المعرفة الموضوعية والطموحات السياسية وتأملاتهم الذاتية.. يسعون إلى التأثير في السلطة السياسية في اتخاذ القرارات الكبرى، والى صياغة ضمير مجتمعهم، وكذلك صياغة أحكامهم على الواقع دون أن يستخدموا هذه الأحكام مباشرة أو بالضرورة من خبراتهم الحسية.

لذلك فأن محاولتنا هنا لعرض بعض التعاريف حول المثقفين، لاتعدو أن تكون إلا محاولة للخروج، بقدر الأمكان، بالتعريف الذي ينسجم مع جملة العوامل والتطورات التي تلازم التحولات الاجتماعية في مجتمعنا، لاسيما وأن مجموع التعاريف لكلمة مثقف كثرت وتعددت واختلف الكتاب حولها، طبقاً لاختلافهم في طبيعة المنهج وطبيعة البنية الفكرية والأيديولوجية والمرحلة التاريخية من تطور المجتمع، لذلك لم تعد مهمة تصنيفها في مجموعات محددة بالأمر اليسير، إلا أننا سوف نحاول من خلال عرضنا لبعض التعاريف بيان أهم الأسس والمعايير التي اعتمد عليها هؤلاء الكتاب في التعاريف المعطاة للمثقفين.

تعرف - موسوعة العلوم الاجتماعية - المثقفين بأنهم أشخاص يملكون المعرفة، وبمعنى أضيق، هم أولئك الأشخاص الذين ينطلق رأيهم أو حكمهم عن

الملاحظة والمعرفة، وبصورة مباشرة عن الأدراك الحسي. وأن معظم المثقفين، حسب رأي هذه الموسوعة هم الأكاديميين، وخاصة المدرسين، غير انه من الخطأ تحديدهم وفق المعايير الأكاديمية مادام التعليم والتثقيف أمراً يمكن تملكه بطرق عديدة وبنوعية مختلفة من مسألة إلى أخرى... فكل شخص يعتبر مثقفاً بالقدر الذي يستوعب المعرفة وبالحد الذي هو معني على علاقة بالفكر والذهن.

وتعرف ± الموسوعة المقارنة -، المثقفين بأنهم فئة من الناس ترتبط نشاطاتها أساساً بالقدرات الذهنية.

وبنفس المعنى عرف ± قاموس العلوم السياسية ± المثقف بأنه شخص التأمل والتفكير، أو شخص القدرات الفكرية العالية الذي كرس نفسه للدراسة والتأمل، وبصورة خاصة القضايا العقيمة والعويصة.. أنه الشخص الذي يسترشد، أصلاً، بالعقل وبالفكر بدلاً من العواطف، أنه الشخص الذي ينغمس في الأعمال الفكرية والابداعية وبصورة خاصة في حقول العلم أو الأدب أو الفن بدلاً من العمل اليدوي...

أما بالنسبة لـ - الموسوعة العالمية للعلوم الاجتماعية - فأنها وإن ترى في المثقفين منتجي ومستهلكي مختلف أعمال العلوم في الفلسفة والدين والأدب والفن. فهي ترى فيهم أيضاً بأنهم الأشخاص الذين يستخدمون في اتصالاتهم وتجاربهم رموزاً.. ومراجع تجريدية وغامضة متعلقة بالإنسان والمجتمع والطبيعة...

ومن الكتاب الذين حاولوا دراسة المثقفين وتعريفهم، على نفس المنوال، الكاتب بيندكس فهو يرى بأن الكلمة، رغم غموضها تعني أولئك الأفراد الذين يشغلون وظائف على أساس متكامل، كالمهن الحرة غير اليدوية.

أما بالنسبة للفكر الماركسي فقد وضع، ماركس في الأيديولوجية الألمانية اللبنة الأولى لتعريف المثقف.. فقد أشار إلى المثقفين باعتبارهم مفكري الطبقة الحاكمة.. وبأنهم أولئك الذين يخلقون الوهم -الأيديولوجيا والأفكار- عن طبقتها وعن نمط وأسلوب حياتها...

أما عند لينين، فأن ما يميز المثقفين عن العمال اليدويين ليس كونهم، مؤلفين وكتاب، بل كونهم أيضاً أصحاب المهن الحرة والأعمال الذهنية. وحتى بالنسبة للكتاب الروس المعاصرين فأنهم يؤكدون بأن المثقفين هم فئة اجتماعية محددة.. ومتخصصة بمهنة العمل الذهني...

أما روجيه غارودي فيرى في المثقفين بأنهم القوى المنتجة الذهنية...

وبتفسير أوضح يذهب اليسار الأمريكي إلى اعتبار المثقفين أولئك الذين يؤدون مهنياً مهمة انتاج، وتوزيع، وتفسير، ونقد، وتثبيت القيم الثقافية.

أما بالنسبة للفكر اليميني البرجوازي، فأن المثقفين يتميزون عند موسكا بكونهم طبقة متوسطة جديدة، تختلف اختلافاً كلياً عن الطبقات العاملة بعلميتها وثقافتها الواسعة، وبعاداتها وأسلوب حياتها.

أما عند ريمون آرون فهو يرى، بأن المثقفين، هم عمال غير يدويين.. والمثقف هو رجل الأفكار، ورجل العلوم.. وهو الذي يؤمن بنظرية معينة تجاه الأنسان والفكر.

وبالنسبة لتعريف المثقف في بعض البلدان النامية، فأن آرون يرى بأن في أفريقيا الشمالية، يكفي أن يكون المرء قد قضى عدداً صغيراً من السنين على مدرجات الكليات لكي يستحق هذا اللقب.. وأنهم يستحقون هذا اللقب بمعنى أنهم اقتبسوا الكفاءة التي تمكنهم من اشغال بعض الوظائف.

ومن الملاحظ، أن معيار التحصيل العلمي والجامعي، هو معيار رئيسي سائد في الكثير من التعاريف. فمثلاً يعرف جلينر المثقفين بأنهم فئة متفككة، وغير مترابطة، تعبر عن المعتقدات والقيم السائدة في المجتمع، بفضل تحصيليها على التعليم الجامعي.

أما بالنسبة للكاتب الأمريكي شيلز، فهو يعد واسع الشهرة في هذا المضمار، حيث تعد دراسته عن المثقفين في مجتمعات البلدان النامية نموذجية عند الكثير من الكتاب.

يرى شيلز، بأن المثقفين هم أكثر النخبات أهمية في البلدان النامية، وتعريفهم أوسع وأشمل من تعريفهم في الدول المتقدمة، وهذا التعريف يعتمد أساساً على التعليم والمعرفة بالرغم ما في الكلمة من غموض، فالمثقف الحديث يعني الشخص المستقل للثقافة والمعرفة.. فالمهندسون والصحفيون والعاملون في سلك التعليم، وغيرهم يعدون من مثقفي البلدان النامية...

وفي مكان آخر يعرف شيلز المثقفين بأنهم كل الأشخاص الذين حصلوا على تعليم حديث ومتطور، غير أن هذا التعريف لايشمل المثقفين، التقليديين، رغم مالهم من دور لاينكر، فدراسة شيلز تتركز على أولئك الذين أصبحوا المحدثين بالتعرف على والكشف عن مجرى الثقافة الفكرية الحديثة عن طريق الجامعة أو الكلية...

لقد كان تأثير، شيلز كبيراً على الكتاب الذين تناولوا هذا الموضوع، ولم يغفلوا تعريفه بل أكثروا في الأشارة إليه. فبالنسبة للكاتب جون كاوتسكي يعرف المثقفين، بعد أن يستعير الكثير من شيلز، بأنهم أولئك الذين تلقوا أو، هم في عملية تلقي التعليم الحديث المتطور ويتفق مع شيلز بكون هذا التعريف أوسع وأشمل مما هو عليه في البلدان الصناعية...

ويصف اوريم تعريف شيلز للمثقفين، بأنه تعريف يتسم بالتبصر العميق والتعقل ؛ ويستعين به لدراسة دور المثقفين في البلدان النامية، ذلك الدور المميز والخاص في بناء الدولة القومية الحديثة.. فالمثقفون عنده هم أولئك الذين تزعموا الجهود لتأسيس شعوب حديثة... وهم أصحاب الأفكار المتفتحين للمعرفة الجديدة لغرض خلق نظام اجتماعي وسياسي جديد لهم ولأتباعهم... وهم المسؤولون عن خلق، أو توضيح الأيديولوجيا التي تكون الركن الحاسم في خلق الدولة القومية.

أما هاري بندا فشهرته في دراسة دور المثقفين، كنخبة، في البلدان النامية، لم تقل عن شهرة شيلز.. فهو الآخر، يؤكد سعة وشمولية مفهوم المثقفين في هذه البلدان، بحيث، يشمل جميع أولئك الذين اكتسبوا بشكل أو بآخر نوعاً من المعرفة الحديثة وتلقوا بعض التعليم في الجامعات الأوربية أو هم أولئك الذين تأثروا سواء بشكل مباشر أو غير مباشر بالثقافة الغربية، فوفق هذا المعيار ميز بندا بين المثقفين التقليديين السابقين لهذه الثقافة، وبين المثقفين الجدد المتأثرين بهذه الثقافة. كما وأن معيار اكتساب المعرفة والتعليم، شمل، كأطار عام، معظم المثقفين المدنيين والعسكريين كما شمل المثقفين بالمفهوم الصرف لهذا المعنى.

وتأثير دراسة (شيلز) و (بندا) عن المثقفين، لم تقتصر على الكتاب الغربيين فحسب، بل تعدتهم حتى إلى الكتاب السوفييت الذين تناولوا هذا الموضوع في البلدان النامية.

كما ويبدو أن تأثيرها كان واضحاً على بعض كتاب العرب الذين بحثوا في دور المثقفين في التحولات السياسية والاجتماعية.

وهناك العديد من التعاريف التي لاتختلف، جوهرياً عما سبق وذكرنا من التعاريف، إلا من حيث الصياغة والطرح.. فمثلاً يرى مانهايم في المثقفين بأنهم منتجو الأشكال الأيديولوجية والفكرية، الأكثر أهمية في المجتمع.. في حين يرى البعض الآخر، بأنهم أولئك الذين يقع عليهم الجهد والأبداع الثقافيين، من علماء وكتاب وأساتذة... الخ.

أما شومبيتر فهو، على الرغم من أنه يرفض تعريفهم بأولئك الذين لايمارسون عملاً يدوياً ويرفض حصرهم في مجال القلم والكتاب، إلا أنه يعود ليعرفهم بأولئك الذين يملكون قوة الكلمة المكتوبة والمنطوقة. ويرى شومبير، أيضاً بأن هناك العديد من الأشخاص الذين يملكون نفس ميزات المثقفين إلا أنه من الصعب أن يكونوا مثقفين حسب مفهومه. فما يميز هؤلاء المثقفين عن غيرهم هو غياب مسؤوليتهم تجاه شؤونهم العملية وكونهم متفرجين وغير مسؤولين.. إن تحليل شومبيتر هذا عن سوسيولوجية المثقفين يعد تعبيراً حياً وصادقاً عن أزمة الرأسمالية في المرحلة التي عصفت بها الأزمات الاقتصادية والاجتماعية مما حدا بالمثقفين الالتحام بالحركات العمالية والثورية. لذلك لايمكن تعميم هذه الظاهرة، غياب المسؤولية لدى المثقفين، على جميع المثقفين، فالأخيرون شاركوا ويشاركون في ظل الكثير من الأنظمة السياسية في عملية البناء المادي والفكري وحتى في المجتمعات الرأسمالية المثقفون تحملوا الكثير من المسؤوليات الثقافية والفكرية وساهموا في مهمات التصنيع وبناء الديمقراطية الليبرالية وتنكبوا مسؤوليات لافتة للنظر، لهذا تعرض مفهوم شومبيتر حول غياب المسؤولية كعنصر محدد للمثقفين إلى نقد شديد من بعض الكتاب. أما عند بايلز، فالمثقفون يتميزون بكونهم عقل العملية الإنتاجية المادية.

وبنظرة تحليلية إلى جميع التعاريف التي أوردناها... رغم التباين بينها من حيث صياغتها

وشكلها، فأنها جميعاً تقوم على أساس نظري واحد، قائم على حصر المثقف في مجال الذهن والفكر وتعريفه ضمن النشاطات الفكرية، ومايتعلق بها من الإبداع والخلق والابتكار، والمستمد أساسه النظري من مفهوم تقسيم العمل إلى ذهني وعضلي، إلى فئة اختصت بالعمل الفكري وفئة اختصت بالعمل اليدوي، أيا كان معيار هذا التقسيم، سواء كان على أساس طبقي، كما هو الحال مع الماركسية أو على اسس أخرى.

مما تقدم يتضح بأن الأساس الذي حاول الكتاب الاعتماد عليه في تعريفهم للمثقف واه ولايمكن الركون إليه. فقد كان المفكر والسياسي الإيطالي (انطونيو غرامشي)، سابقاً لعصره عندما اعتبر تحديد المثقف ضمن النشاطات الفكرية منهجاً خاطئاً، وتعد مناقشته هذه عن ظاهرة المثقفين المحور الأساسي لفكره حيث تطورت بعمق وأصالة كبيرين بحيث تعد اوضح ماكتبه في (دفاتر السجن) ذلك لأن في هذا المجال كان غرامشي يملك افكاراً واضحة إلى أقصى حد من البداية الأولى. فبينما نجد في المجالات الأخرى فروقاً دقيقة، أو نجد في المشكلات الأخرى شكوكاً أو تذبذبات في فكره، فأن غرامشي قد وجد في مجال الثقافة وفي مجال تحليل وظيفة المثقفين من البداية الفكرة التي قدر لها أن تتطور في مسار السنين...

ويتساءل غرامشي في معرض رده لتعريف المثقف ضمن النشاطات الفكرية. ما هي الحدود القصوى لمعنى كلمة "المثقف"؟ اترانا نستطيع الاتفاق على قاعدة موحدة لتعريف جميع الفعاليات الفكرية، على تنوعها وتمايزها ± جوهرياً وفي آن معاً- عن فعاليات الفئات الاجتماعية الأخرى؟ يبدو أن الخطأ المنهجي الأكثر شيوعاً هو النظر إلى قاعدة التمايز هذه ضمن أطار الفعاليات الفكرية نفسها، بدلاً من دراسة مجمل تركيب العلاقات الاجتماعية التي تنتظم هذه الفعاليات وتنتظم بالتالي الفئات التي تجدها.

ولما كان أبسط الأعمال اليدوية وأعقدها يتطلب جهداً ذهنياً وكل فعالية بشرية يدخلها جهد فكري لذلك يستحيل عزل الأنسان الصانع عن الأنسان العارف فيمارس كل أنسان فعالية ذهنية معينة خارج نطاق اختصاصه المهني، وبالتالي يحق لنا القول أن جميع البشر مثقفون مع الاستدراك بأن جميع البشر لايمارسون وظيفة المثقفين في المجتمع. ومن هذا المنطلق لايعد معيار الفعاليات الذهنية معياراً ثابتاً لتحديد أطار المثقفين والتعرف عليهم وتمييزهم عن غيرهم مادام كل إنسان إزاء مستويات متفاوتة من النشاط الفكري.

وهناك العديد من المفكرين الذين رفضوا هذا الأطار الذهني البحت كأساس لتعريف المثقفين، وقد يعد سارتر من هؤلاء المفكرين، فهو يرى بأن الذين يتصورون المثقف، ويعرفونه بأنه شخص يمارس العمل الفكري وحده دون غيره، يعد تعريفاً سيئاً ذلك لأنه لايمكن تصور عمل فكري محض كما لايمكن تصور عمل لايحتاج إلى الفكر، فقد يكون الجراح، على سبيل المثال مثقفاً مع أن عمله يدوي،

فالمهنة القائمة على هذا التقسيم لايمكن أن تحدد وحدها مايطلق عليه اسم المثقفين.

وإزاء هذه التساؤلات والمشكلات المطروحة أمام تحديد وتعريف المثقف ضمن الأطر الفكرية والذهنية تفرض الضرورة إيجاد معايير أخرى، تملك تلك المقدرة اللازمة للأجابة على مثل هذه التساؤلات وإيجاد حلول للمشاكل المطروحة... معايير يعتد بها لتحديد وتعريف المثقف، لاتدور في الأطار الميكانيكي لتقسيم العمل، بل معايير، مستمدة أساساً من تفاعل جملة عوامل موضوعية وذاتية أفرزت ظاهرة المثقفين الجدد، ومن طبيعة التركيب الاجتماعي للمجتمع.

ولما كانت الثقافة، بمفهومها الإيديولوجي، هي وعي الأنسان المتطور دوماً لنفسه وللعالم الذي يحيا ويعمل فيه، فأن تعريف المثقف وتحديد دوره، لايتم إلا ضمن الجماعة الاجتماعية ± المجتمع ± التي يحيا فيها ويعمل ويناضل من أجلها ويعيش بكل حياته ووجدانه وتفكيره معها التي يحيا بداخلها وأن تكون له نظرة نقدية لهذه الجماعة، بمعنى ألا ينعزل عنها وإنما يدخل في حوار مع أحداث هذه الجماعة سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية.

وعليه فالمثقف في رأيي:- هو الأنسان الذي يعي ذاته وذات مجتمعه، من خلال الصلة بواقع هذا المجتمع وموارثه الفكرية والحضارية. وبقدراته على أدراك واقعه السياسي والاجتماعي والاقتصادي وتفسير هذا الواقع تفسيراً حقيقياً، وأخذ موقف من هذا الواقع لتجاوزه نحو مستقبل أفضل للمجموعة التي ينتمي إليها ثم لمجتمعه الأوسع إذا ما وضعنا بعين الاعتبار أن المستقبل هو الحركة الأساسية التي علينا أن نسعى إليها من منظور أن التغيير حتمي تاريخي لأي مجتمع من المجتمعات.

ثانياً: الانتلجنسيا

إن أصل كلمة (Intellectuals) المشتقة من Intellect والتي استخدمت بمعنى مرادف لـ Intelligence وتعني الفكر والذكاء، أو ملكة عقلية لاكتساب العلم والمعرفة... وعلى هذا الأساس فالكلمتان Intellectuals و Intelligentsia مرادفتان لمعنى واحد هو المفكرون أو المبدعون في مجال الذهن والنشاطات المتعلقة به.

ونتيجة لما رافق من تطور في مضمون هذه الكلمة، شملت فئات اجتماعية أخرى. لذلك فأن استخدام كلمة ± المثقفون - بدلاً من - المفكرون - في اللغة العربية، يجنبنا الكثير من الإشكالات التي قد تنجم من استخدام الكلمة الأخيرة، والتي يفهم منها أولئك الذين يعيشون في عالم الفكر دون الممارسة، في حين أن كلمة - المثقفون - أوسع مضموناً، فقد يشير إلى أولئك الذين يعملون في مجال الفكر والممارسة أيضاً، بالإضافة إلى العناصر الثورية الواعية لحركات التحرر السياسية.

تشير الموسوعة المقارنة بخصوص الكلمتين Intellectuals وntelligentsıa إلى أن استخدامهما في اللغة الألمانية Intelligenz وIntellektuale كانت تحمل، عادة، دلالات ايجابية مثل الإبداع أو الانتقاد، أما في اللغة الإنكليزية والفرنسية فأن الكلمات

Intellectuals و intellectuels Les كانـت تعكـس وتدل على بعض القيم، بسبب كون هذه اللغات لم تستوعب بعد مفهوم الطبقة المحايدة، مثلما كان هذا المفهوم في اللغة الألمانية والروسية، فمثلاً أن كلمة - المثقفـون - في اللغـة الفرنسـية، وان اسـتخدمت في بعض الأحيان، فأنها لم تكن تعني تعريفاً أو اشارة لطبقة معينة.

اما كلمة Intelligentsia الروسية فكان أول من استخدمها هـو الروائـي، المغمـور Boborykin عـام 1860، وترى هذه الموسوعة، بأن هـذه الكلمـة ذات اصول لاتينيـة ولـيس فرنسـية بسبب كـون اللغـة اللاتينية ذلك الوقت، لغة أجنبية تستخدم عادة مَن قبل اللاهوتين الروس.

ويستفاد من هذه الكلمة، ايضاً في دراسة النخبات في البلـدان الناميـة وبمعنـى سياسـي أكثـر ممـا كـان عليه قبل الثورة الروسية.

وتؤكـد معظـم المراجـع علـى اعتبـار كلمـة Intelligentsia روسية الأصل، حيث استخدمت لأول مرة في منتصف القرن التاسع عشر، لوصف النخبات الصغيرة ذوي الثقافـة الناميـة والـتي تلقـت تعليمـاً جامعيـاً علـى الطـراز الأوربـي، بـالمثقفين الـروس Russian Intelligentsia.

فهـذا التأكيـد والإصـرار علـى أصـل الكلمـة، لايـرتبط برأينـا، بالأصـل اللغـوي بقـدر مـا يـرتبط بالأصل الاجتماعي والسياسي للكلمـة.. فشكل الكلمة ومضمونها في علاقـة تـرابط قـوي يعكـس أحـدهما الآخر من خلال هذا الترابط والتفاعل. فأذا كانت كلمة Intelligentsia روسية الأصل أم لاتينيـة، فهـي، في الحقيقـة، تعكـس بالأسـاس ظـاهرة اجتماعيـة وسياسية ذات ملامح روسية بحتة. الآ أن في مراحـل تطـور مضـمون هـذه الكلمـة وانتقالهـا إلى البلـدان الأخرى عكست ظواهر اجتماعية وسياسـية أخـرى ومختلفـة ومقترنـة بطبيعـة التطـورات السياسـية والاجتماعية للمجتمعات المختلفة.

فعندما تشير - الموسوعة المقارنة - إلى أن كلمة ± المثقفون -، في اللغتين الفرنسية والأنكليزيـة لم يكن القصد منها، في السابق، الإشارة إلى طبقـة أو فئـة اجتماعيـة إنمـا في الحقيقـة يـرتبط هـذا بطبيعة تطور قوى الإنتاج ومـا ترتـب عليهـا مـن نتائج في الترتيـب الطبقـي والفئـوي عقـب الثـورة الصـناعية الأولى، وعنـدما أضـحت تباشـير التطـور الأداري والتنظيمـي الكـبير علـى عتبـة الصـناعات الضخمة، وعندما بـرزت فئات تختص بهذا العمـل وبشـكل أعمـق وأوضـح، عنـد ذاك ظهـرت كلمـة المثقـف وبزيـادة مطـردة في اللغـة الانكليزيـة والفرنسية، وهذا ما يؤكده بعض الكتاب بأن اسـم المثقـف، لم يظهـر في اللغـة الفرنسـية مـثلاً، إلاّ في العقـود الأخـيرة مـن القـرن التاسـع عشـر، هـذه الظاهرة مرتبطة أساساً ببنيـة قـوى الأنتـاج الـتي تتميز في نمط الأنتاج الرأسمالي بسمة جوهريـة هي تعميق انقسام العمل إلى يـدوي وفكـري، بنقـل حركـة مزدوجـة تقـوم بتبضـيع العمـل الحـرفي وبتشـديد التخصـص فيـه تشـديداً يسـتحيل فيـه العمل إلى درجة عالية من الرتابة.

وعلى العكس من ذلك، بالنسبة للغتين الألمانية والروسية. فبالنسبة للأولى يرجع ارتباط كلمة Intellektuale بالإبداع والانتقاد، أساساً إلى غزارة الإنتاج الفكري والفلسفي في ألمانيا من جهة، وإلى سيادة فلسفة النقد الهيغلي ± الماركسي في الفكر الألماني من جهة أخرى، والذي لم يكن هذا الفكر بأي شكل من الأشكال بعيداً عن مجمل العوامل الموضوعية السائدة آنذاك.

أما بالنسبة للغة الروسية، فأنه لايهمنا كون كلمة Intelligentsia لغوياً، روسية الأصل أم لاتينية بقدر مايهمنا، وبالدرجة الأولى، كون جملة عوامل اقتصادية وسياسية واجتماعية أفرزت ظاهرة متميزة فريدة من نوعها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

ففي محيط متخلف محاط بدياجير الجهل تأثر قسم من الطبقة الوسطى الروسية، وبعض النبلاء، بل وحتى أبناء الفلاحين، بالأفكار الاجتماعية والسياسية السائدة في الغرب من جهة، كما وأن إثباط عزيمتها وخيبة آمالها والجام حريتها في التعبير الفكري من قبل الأوتوقراطية الروسية وخضوعها لنظام مراقبة سياسية صارمة من جهة أخرى، أدت هذه العوامل مجتمعة إلى ظهور النواة الأولى للأنتلجنسيا الروسية في صفوف محترفي القانون والطب والهندسة والتدريس... كما شملت فئات أخرى من البيروقراطيين وملاكي الأراضي وضباط الجيش.

ويفرق برديائيف ± مؤلف، منابع الشيوعية الروسية ومعناها ± بين الأنتلجنسيا الروسية التي تمخضت عن هذه الظروف وبين ظاهرة المثقفين في المجتمعات الأخرى، بقوله بأن المثقفين هم الذين يقع عليهم الجهد والأبداع الثقافيين من علماء وكتاب وأساتذة... بينما تمثل الأنتلجنسيا الروسية تكويناً مختلفاً تمام الاختلاف، فيستطيع الانتماء إليه رجال قد لاتكون اهتماماتهم من النوع الثقافي، وممن لايكونون أعضاء في صفوفها.. فلها مفهومها عن العالم، لايستطيع أحدها التخلي عنه، ولها طباعها وعاداتها الخاصة، بل لها مظاهرها الطبيعي الخاص بها، فكانت الأنتلجنسيا، إذن جماعة من الناس ضمتها أيديولوجيا واحدة لاتربط أفرادها رابطة مهنية أو اقتصادية وإنما جاء أعضاؤها من مختلف الطبقات الاجتماعية.

أما بالنسبة لـ بوتومور - مؤلف، الصفوة والمجتمع - فأنه ميز الأنتلجنسيا عن المثقفين باعتبار أن الـ Intelligentsia استخدمت أول مااستخدمت في روسيا خلال القرن التاسع عشر للأشارة إلى الذين تلقوا تعليماً جامعياً يؤهلهم للاشتغال بالمهن الفنية العليا، ثم اتسع مدلولها بعد ذلك حينما استخدمها عدد من الكتاب لكي يشمل كل أولئك الذين ينخرطون في مهن غير يدوية.

غير أنه من الملاحظ، أن هذا التفريق والتمييز بين الأنتلجنسيا والمثقفين كان وارداً وصحيحاً، إلاّ أن الروابط المشتركة الرئيسة التي كانت تجمع الأنتلجنسيا الروسية، لم تكن، كما حددها برديائيف، في طباعها وعاداتها الخاصة أو مظاهرها الطبيعي أو الأيديولوجي، ولم يكن التعليم الجامعي

ومايخص المهن غير اليدوية، كما هو عند بوتومور، ذلك لأنه كان هناك الكثير ممن حصلوا على ثقافة عالية وتعليم جامعي يعملون في خدمة النظام القيصري ولم يكونوا، بالتعريف في الأنتلجنسيا الروسية، كما كان هناك الكثير ممن ليست لهم اهتمامات ثقافية، هم أعضاء في هذه الجماعة. فالفجوة الكبيرة بين الجماعة التي انعمت بالثقافة الجديدة والتعليم العالي وبين حقائق المجتمع والسلطة السائدة فيه عوامل قوة قادتهم نحو الأفكار الثورية ورفض النظام السياسي، فالقاسم المشترك الذي كان يجمع جماعة معينة، لتكون الأنتلجنسيا، هو خضوعها لظروف القهر والكبت الثقافيين وحرمانها من حرية التعبير الفكري، فأضفت عليهم، هذه الظروف، طابع الرفض الثوري لكل النظام السياسي والاجتماعي القيصري مما أدى بهم إلى بلورة مواقفهم الفكرية بصورة قوية، ولكن من دون أن تجمعهم أيديولوجية واحدة تعكس مصالح طبقة أو فئة اجتماعية متجانسة، فبالرغم من طابع الرفض الثوري كانت هذه الجماعة تضم بين صفوفها مختلف الأفكار اليسارية والليبرالية وهذا حال دون أن يكونوا فئة سياسية متوحدة، أو حزبا أو طبقة متميزة، أكثر مما هم ظاهرة اجتماعية وسياسية ضمن ظروف معينة تتمحور حول مفهوم رفض النظام السياسي والاجتماعي.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول بأن كلمة Intelligentsia ظهرت في الواقع الموضوعي قبل ظهورها لغوياً وتبلورها بالشكل الحالي.

فالعوامل التي أفرزت ظاهرة (المثقفين) في روسيا القيصرية هي التي أدت إلى أن تكون الكلمة شكلاً ومضموناً، لغوياً وسياسياً، روسية الأصل.

فعندما يشير الملحق الأدبي لمجلة Times الصادرة في 12/آب/1960 بأن المعنى الحديث لكلمة Intellectual لم يكن شائع الاستعمال قبل سنة 1900 ثم اخذت تحل في الاستعمال محل الكلمة الروسية Intelligensia، إنما في الحقيقة يؤكد دخول هذه الكلمة شكلاً ومضموناً طوراً جديداً مرتبطاً بطبيعة النظم السياسية والاجتماعية المختلفة ومتطبعةً بخصائصها المتميزة عن تلك التي كانت سائدة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أبان النظام القيصري في روسيا. إلا أن انتقال ظاهرة المثقفين من موطنها الأصلي روسيا حملت، في بعض جوانبها، مفهوم رفض النظام السياسي والاجتماعي، وبدرجة متفاوتة من نظام إلى آخر، وهذا ما نجده عند الكثير من الكتاب الذين يربطون المثقفين بوظيفة ممارسة النقد للنظام السياسي السائد....

الأنماط/ المحنة

وتختلف الاجتهادات حول ماهية المثقف وأنماط تعاملاته، فالبعض يرى وجوب انخراط المثقف في حركة اجتماعية منظمة أو أن يتولى القيادة الفكرية في إحد مجالات الحياة العامة، والبعض الآخر يرى أن المثقف لابد من أن يكون بمثابة فيلسوف، فتكون له مواقف أيديولوجية واضحة، إلا أن البعض الآخر يرى أن يقتصر على إنتاج الأفكار المجردة المفصولة عن الشؤون الثقافية العامة ولايرى ضرورة

لكل ماذكر آنفاً، فالعادة في الأحاديث الجارية عن المثقفين لاتشترط فيهم هذه الشروط، وإن كانت تعطي لهم مكانة اجتماعية خاصة. ويرى أيضاً أن إثراء أوساط المثقفين بالقادة الفكريين والفلاسفة أمر يتغير حسب الظروف العديدة.

إن الثقافة في العصر الحاضر قد أصبحت بضاعة ذات قيمة، وأسواق هذه السلعة، الجامعات والأحزاب والتجمعات الأدبية والمنابر الإعلامية بكافة أشكالها، وحلقات المناقشة من مؤتمرات وندوات وجمعيات مهنية، وذلك بحثاً في مايمكن أن يقدمه المتعلمون للمجتمع من حلول لمشكلاتهم ومايثيرونه من مناقشات في التجمعات والمحاضرات والمنابر الإعلامية. ومن هنا تتحدد هوية المثقف، إننا لانتجاوز الحقيقة إذا أكدنا أن المثقفين في المجتمعات الحرة وخصوصاً أنهم قد قدموا أدواراً ممتازة في الحياة السياسية رغم كونهم في واقع المجتمعات الاستبدادية لعبوا أدواراً احتجاجية حاسمة. لذلك، فإن السؤال الملح:-

ما الموقع الذي يمثله المثقفون في مجتمعنا العراقي؟

استناداً إلى التعريفات الثرية والمتعددة للمثقف، يمكن أن نعرّف المثقف العراقي باعتباره الشخص الذي حاز على درجة عليا من العلوم المعاصرة وغير المعاصرة، على أن يكون له اهتمام بالشأن الوطني وقضايا المجتمع. ويتجسد هذا الاهتمام في ما يكتبه من آراء عبر وسائل التعبير المتاحة كالكتب والدوريات ووسائل الأعلام المسموعة المرئية.

وتعريف المثقف العراقي ليس حصراً على ذوي التكوين العلمي المعاصر بل يتعدى ذلك إلى المؤهلين شرعياً بشرط أن يكون لهم اهتمام واضح في الشأن العام، كما أنهم لايرفضون المستجدات النافعة والتسليم بالتحاور والمحاورة مع الآخر دون أن يكون ذلك شرطاً في التسليم له، ولكنه للاستفادة منه والتأثير فيه.

إن المثقف في مجتمعنا العراقي بدأ يستحضر مقولات التنظيمات الوطنية والشرعية والأدبيات التنموية، وهذا الاستحضار للمقولات الوافدة عمق فيه حالة من الوعي المنفصم الذي فيه يتمزق بين طرفي نقيض أو تتجاذبه من ناحية رغبة في الانخراط ضمن تيار الحداثة والعقلانية الغربية والنظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية الحديثة، ومن ناحية ثانية رغبة في المحافظة على الذات ودعم الهوية وتجنب الهيمنة الحضارية، وبذلك استقرت في وعي المثقف العراقي هاتان الرغبتان المتعارضتان.

والمتتبع لإنتاج المثقفين العراقيين يدرك أن بعض المثقفين العراقيين حاولوا أن يكون لهم دور في مسار التنمية وإدارة الشأن العام، إلا أن ذلك انحصر في المستوى النظري أو الأداء الروتيني من خلال الانخراط في الأجهزة الحكومية بصفتها المجال الوحيد الذي يحقق له الهيبة والجاه والتطلعات الشخصية للحراك الصاعد. ولم تضف ثقافته على الوظيفة، الإبداع والمهارة وسرعة الإنجاز، بل عادة ماانحنى لتوجهاتها وراعى مزاجها بتنازله عن دوره

كمثقف مجتمع مكتفياً بأن يكون موظف نمطي ينشغل يومياً بملفات روتينية، وذلك ما قلص لديه حتى خلق الفرص أو حذق إدارة التنمية وفق مايحقق أهداف المجتمع بل في كثير من الأحيان ينهج مسالك البيروقراطية الفاسدة نفسها التي يفترض أن يعاديها أو يغير من أسلوبها.

إن أحدى محن المثقف العراقي المزمنة تتمثل في شكواه من حالة الخنق الدائمة التي لاتمكنه من التنفس بحرية. ومرد ذلك، إلى عوامل سياسية ودينية، وضيق في المجتمع المدني إلى حد الغياب احياناً. وذلك، ماحد من قدرة مثقفنا على توثيق الصلة بشرائح المجتمع وفئاته التي يتحدث بخطابه لها وباسمها ونيابة عنها.

وفي واقع الحال، فإن مطالب المثقفين العراقيين مازالت محدودة، ومطلب التعبير عنها قد يفوق أهمية عن تحقيق الباقي منها.

المثقفون عموماً، إما ان يمتلكوا وعياً ومكانة يسمحان لهم بصنع قدر مجتمعاتهم باعتبارهم فاعلاً قادراً على تحفيز الجماهير وتعبئتها للبناء، انطلاقاً من فهمهم للتناقضات التي تحكم نسق المنظومة الاجتماعية وتحويل الصراعات والتناقضات في المجتمع إلى قوة دمج وصهر وذوبان ليصبح الوطن كله نسيجاً واحداً همه تحديد الأهداف والسير بها إلى خيار المصلحة المشتركة والمنفعة المجتمعية، فيستثمر المثقفون قوة زادهم المعرفي لتضييق زاوية الانحراف مجتمعاً وقيادة، وبهذا يصبح المثقفون القدوة التي تهدي المجتمع لكونهم مثالاً يحتذى به. ومن دون ذلك سيتحولون إلى مجرد أفراد مُحتوين من قبل القوة الفاعلة في المجتمع سواء القوة السياسية أو المالية، مشغولين بتبرير الممارسة السائدة من خلال المدح والإطراء والتبجيل أو موظفين من قبل الفاعلين في الدولة وممجوجين من قبل الجماهير. وعندما يدرك المثقفون هذه الحقيقة فإنه يتحتم عليهم إما أن يكونوا أحدى مفردات البيروقراطية القادرة على توفير المعاش الاجتماعي لهم من خلال ما يتلقونه من راتب الوظيفة الشهري وبقية الامتيازات الأخرى العديدة أو أن يطوعوا معرفتهم من أجل عامة المواطنين الذين لايقبلونهم إلا إذا وظفوا ذلك الزاد في الدفاع عن مصالحهم. لكن ما أن يصبح المثقف غير ذي نفع لبيروقراطية المركز حتى تستبد له هذه الأخيرة بغيره، وهكذا تتابعاً... وذلك، من استراتيجيات البيروقراطية في لعبها مع المثقف أو أي فاعل آخر.

إن الفئة الأولى من المثقفين، فاعتقد أنها الأكثر في عراقنا، وأما الفئة الثانية فهي الأندر.

من هنا نستطيع أن نقر أن في إمكان المثقف في حالة الولاء والخضوع والتبعية إدراك المناصب العليا في الدولة خصوصاً إذا أضاف لزاده المعرفي مكانته الاجتماعية الصادرة عن العائلة أو الشلة أو الزمالة أو المنطقة أو المصاهرة.. ولهذه العوامل مجتمعة قد يتنازل المثقف عن مطالب الاحتجاج كشكل من أشكال المقايضة.

المثقفون في المجتمع العراقي يتطلب منهم ضمنياً ومن خلال السنن الثقافية وعبر تقاريرهم ومقالاتهم وبحوثهم وندواتهم ومشاركاتهم في المؤتمرات وتحاليلهم الموثقة تقديم النصح والمشورة والرؤية لصانع القرار ولعموم فئات المجتمع، وذلك لما يتميزون به عن غيرهم من استشعارهم لثقل الهم الاجتماعي بواسطة ما يماثل الرادار أو المجس الوطني القادر على التقاط الذبذبات من محيط المجتمع وصياغتها في أفكار قيمة تجسر المسافة بين المواطن والمسؤول لتعميق الثقة والشعور المتبادلين بصفتهما متميزين بالقدرة على عرض قضايا وهموم ومشاكل وشجون مجتمعهما، سواء ماكان منها ظاهراً للعيان أو خافياً كامناً في عمق خفايا المجتمع.

فالمثقف مطلوب منه أن يكون ضمير الدولة ووجدان المواطن، وذلك إذا ماالتزم الصراحة والجرأة العلمية ليدركها المشرع ويتفهمها المنفذ، ويطمئن المواطن إلى أن قضاياه ومطالبه تعالجان معالجة علمية ومعلومة لدى المعنيين بالأمر. وإذا تأكدت له هذه الحقيقة فإنه لن يلجأ إلى السراديب المظلمة ولن تغريه الإشاعة وربما لن يصدقها طالما أن قضايا المجتمع مطروحة للمناقشة أمام الرأي العام ومعلومة من قبل الجهات الرسمية.

غير أن مجتمعنا العراقي يعاني القحط الثقافي خصوصاً في مجال المضمون الواعي والهادف، فقد تحولت منابر الإعلام وخطب المسؤولين في الكثير منها إلى المدح الممجوج والأغنية الهابطة والمقالة الارتزاقية. فحتى منابر المساجد تحولت فيها خطب أيام الجمع والأعياد إلى مجرد بيانات كلامية فضفاضة غافلة أو متغافلة عن طرح مضامين تعالج المشاكل الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع العراقي. فحتى المسائل العبادية لفقه النفس والمعاملات من تقوى وتوبة واستقامة وطمأنينة وتعامل يفضي إلى حسن المعاملة وقضاء حوائج أفراد المسلمين من قبل الموظف العام في المجتمع ظلت غائبة، فضلاً عن تناول القضايا السياسية وفضح ممارسة المكلفين في الإدارة البيروقراطية. وهذا مادفع إلى تجريد هذه الخطب الوعظية من مضمونها، ففقدا ذلك قناعة لدى جل الأفراد.

إن المثقف سابقاً وراهناً، انشغل ومازال ينشغل بالاطروحات النظرية أكثر من العملية، وترديد مقولات تراثية أو إحياء أفكار استنفذها التاريخ. فهو (يجتر) مقولات سبق أن قيلت في بقية المجتمعات العربية أو المجتمعات الليبرالية الأخرى دون ابتكار أو تجديد. فلم تنشغل لا المؤسسة الدينية لاستنباط حلول للمستجدات المتزامنة والمستحدثات القادمة، ولا الانتلجنسيا لإبداع الرؤى الفكرية الموجهة أو تحديد المسارات نحو أهداف واضحة.

كل ذلك كان يدفعنا إلى الاعتقاد في تقصير المثقف العراقي في تلمس القضايا الاجتماعية والاقتصادية والإدارية والسياسية لمجتمعه، واستبصار احتياجات الوطن حتى في أبسط الخدمات الإنسانية والاجتماعية، فخلت الساحة من صحافة وإعلام وتأليف ومؤسسات معنية بالأدب والفن من أي مضمون جاد، مما أدى إلى تكريس تلك المنابر للإعلام الرياضي المقتصر على كرة القدم والشعر الشعبي والأغنية الغزلية المبتذلة الركيكة

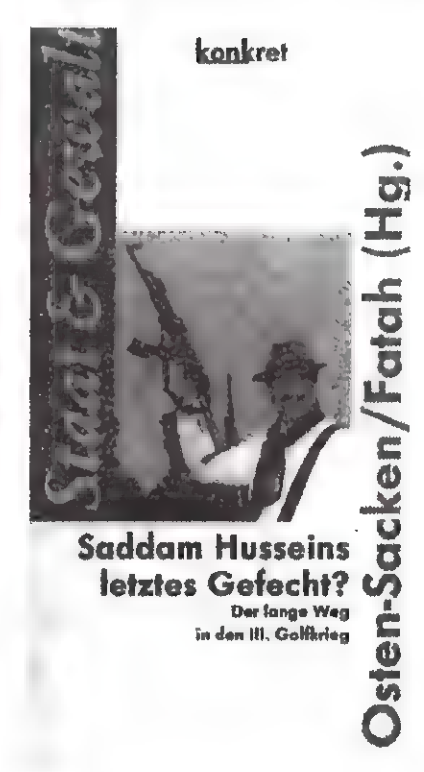
والمسرح الساذج، دون أن ننسى الاستثناءات النادرة التي جلت بوضوح صبر المثقف العراقي وهدوئه في زمن التشنج والتوتر. والأمثلة كثيرة بدأت تتنامى وتهمس من حين إلى آخر فيسمع صوتها.

مراجع الدراسة

1- افرام داود شبيرا- دور المثقفين في التحولات الاجتماعية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية القانون والسياسة، جامعة بغداد، 1979.

2- محمد بن صينيان ± النخب السعودية، دراسة التحولات والإخفاقات، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004.

3- وليد خالد أحمد حسن، إشكاليات المثقف العراقي، مجلة سردم العربي (السليمانية/ العراق)، العدد 7/2005.



"الحرب الاخيرة لصدام حسين"

الطريق الطويل نحو حرب الخليج الثالثة

سنة 2002 صدر هذا الكتاب عن دار كونكريت للنشر في المانيا باللغة الالمانية

تحرير: توماس فون اوستن زاكن

بالاشتراك مع الكاتب الكردي آراس فتاح

يحتوي الكتاب على بحوث ومقالات عديدة لكتاب المان وعرب وكورد منهم كنعان مكية كاتب عربي من العراق، بتر سلكليت بروفيسور في تأريخ الشرق الاوسط بجامعة اوتا في بريطانيا، آراس فتاح باحث كردي، خالد صالح كاتب كردي، عصام خفاجي كاتب عربي من العراق، بختيار علي كاتب وروائي كردي، اوفرا بنكيو باحث اسرائيلي، هانس برانشايت باحث الماني

معوقات توطين الديمقراطية في عراق ما بعد صدام *

د.جبار قادر

لن أضيف شيئا جديدا اذا ذكرت أن الديمقراطية الغربية هي نتاج للتطورات الفكرية والأقتصادية و السياسية و الأجتماعية التي شهدتها أوربا الغربية منذ عصر النهضة و شكلت حركات الأصلاح الديني و افكار الأستنارة و الثورتين الصناعية و الفرنسية و الثورات القومية في القرن التاسع عشر و التطور العلمي الهائل و ثورة المعلومات في القرن الماضي و غيرها علامات مهمة على طريق تطورها و تثبيت أركانها. جرت كل تلك التطورات في الوقت الذي كانت بلدان الشرق تمر بحالة جزر مريعة في ظل الحكم العثماني المتخلف المنتمي الى قيم القرون الوسطى. كما أعاق الأحتلال الأستعماري البريطاني - الفرنسي لتلك البلدان والذي أعقب إنهيار الدولة العثمانية التطور الطبيعي للنظام السياسي في هذه البلدان. وجاءت الدكتاتوريات العسكرية و الحزبية لتزيل أية فرصة لأقامة نظام سياسي يستند الى الأرادة الشعبية و بناء دولة القانون. من هذا المدخل يمكن للمرء ان يشير الى كم هائل من المعوقات التي ستعيق بناء و تطبيقات الديمقراطية في عراق المستقبل.

ويشكل عدم وجود تراث و تجارب و تقاليد ديمقراطية يعول عليها في المجتمع العراقي عموما معوقا رئيسيا على طريق اقامة النظام الديمقراطي في المستقبل. كما أن غياب التقاليد الديمقراطية في الحياة السياسية و الحزبية العراقية، وهي الحالة التي تعمل دائما على تغييب أي شكل من أشكال التطور الديمقراطي في البلاد لايوفر بيئة مناسبة للتطبيقات الديمقراطية. والتجسيد الواقعي لهذا الأمر هو عدم إتفاق القوى المناهضة للأستبداد على العمل المشترك و توحيد قواها من أجل تعزيز

التعددية و بناء أسس المجتمع المدني. و تشكل النظرة الحزبية الضيقة و عدم احترام الرأي الآخر و ضعف و انعدام الديمقراطية داخل الأحزاب نفسها معوقات جدية على طريق بناء النظام الديمقراطي في عراق المستقبل. الأحزاب التي لا تحترم ارادة اعضائها و تحجب عنهم حق التعبير عن ارائهم وممارسة حقوقهم داخل مؤسساتهم لا يمكن الا ان تكون ديموقراطية و تتقبل الرأي الآخر.

مما لا شك فيه ان جل العراقيين قد اظهر رغبة عارمة في قيام نظام ديموقراطي في العراق. وتحتاج عملية بناء الديموقراطية ليس فقط الى أناس يعلنون عن رغبتهم و إيمانهم بالديموقراطية، بل الى أناس ديموقراطيين يجسدون في حياتهم الأجتماعية والوظيفية و السياسية السلوك الديموقراطي. أعتقد مخلصا بأننا يجب ان نعترف بأن عدد مثل هؤلاء الناس في العراق و المنطقة محدود جدا في مواجهة بحور من المتزمتين و المتطرفين و مرددي الخطابات النارية والشعارات الجوفاء و عبدة القسوة و العنف الخطابي. ويعمل هؤلاء و بأساليب ملتوية وبعيدة عن المنطق والمفاهيم الأنسانية مخاطبة الغرائز العدوانية لدى جماعات واسعة من الرعاع و اليائسين من الحياة لتعبئتهم ضد الخطوات الديموقراطية و القوى المتطلعة الى بناء عراق مزدهر إقتصاديا و مستقر سياسيا ينعم فيه الجميع بحقوقهم الأنسانية وحقوق المواطنة.

مادمنا بصدد الحديث عن معوقات الديمقراطية في العراق أعتقد أنه من المناسب أن نصغي و نعير الأهتمام الى الآراء التي تدعونا الى تفحص الجوانب السلبية في الشخصية العراقية كالغضب و الأنفعال وإصدار الأحكام السريعة و عدم تحمل الرأي الآخر والتي تجعل من الشخصية العراقية شخصية عاطفية و متسمة بالمزاجية و قصر النظر. ويعتقد اصحاب هذا الرأي بأن ذلك كله يوفر البيئة المناسبة لقيام و استمرار أنظمة استبدادية مثل النظام العراقي السابق و أحزاب سياسية تحمل نفس المفاهيم، ليستنتجوا بأن القمع الذي تمارسه السلطة ما هو الا صورة مكبرة للقمع الممارس في الحياة اليومية مثل قمع الوالدين للأبناء و قمع المعلم للتلاميذ و الضابط للجنود و المراتب و الرجل للمراة و الموظف للمراجعين. رغم أن هذا الرأي قد يبدو فيه شئ من القسوة بحق الشخصية العراقية ويهمل الى حد كبير حقيقة أن العوامل السياسية والأجتماعية و الأقتصادية و البيئية السائدة هي التي تشكل الشخصية و تميزها بسمات معينة. إلا أن الواقع المعاش يفرض على الذين يتصدون لبناء التجربة الديمقراطية في العراق أخذ مجمل الأوضاع التي أدت الى خلق تشوهات كبيرة في المجتمع العراقي بنظر الأعتبار.لا يمكن إهمال النتائج المدمرة لسياسات النظام التربوية و الأجتماعية والاقتصادية والسياسية على مدى العقود الماضية على الصعيد الأجتماعي العراقي. لايمكن للمرء ان يقفز على حقيقة أن تلك السياسات ادت الى خلق امراض اجتماعية كبيرة في النسيج الأجتماعي العراقي وأدت الى خلق جيش كبير من الأنتهازيين و كتبة التقارير

و الأفاقين و الفرهودجية الذين لا يتوانون عن القيام بأي شئ من أجل الوصول الى تحقيق أغراضهم الخاصة.لذلك وجب على الحالمين بقيام نظام ديمقراطي حقيقي في عراق المستقبل ان يتفحصوا الجوانب المختلفة للشخصية العراقية و يجتهدوا في وضع برامج علمية مدروسة لتقويمها و العمل على تطهيرها من كل الأدران التي علقت بها بسبب سياسات النظام.

لا بد من الأستدراك بأن تشخيص هذه الحالة، حالة غياب التقاليد الديمقراطية، لا يعني قطعا عدم إمكانية إقامة النظام الديمقراطي في العراق. ولكن لا بد ان نشير في الوقت نفسه بأن الوعي الديمقراطي لا يتم بين ليلة و ضحاها و تحقيقه الفعلي يتطلب تفاعل قوى عديدة متقاربة في رؤاها. كما يستوجب الأمر القيام بجهود كبيرة و على الأصعدة المختلفة لخلق هذا الوعي و تدريب الناس عليه على مدى طويل في ظل الأيمان بالديمقراطية كمفهوم سياسي و اقتصادي و إجتماعي و ثقافي يقر بالتعددية في الميادين المذكورة وكنظام حكم برلماني يستند الى التعددية و يجسدها و يؤكد مبدأ تداول السلطة و كون الشعب مصدر السلطات و ينص في دستوره على مبدأ فصل السلطات الثلاث : التنفيذية و التشريعية و القضائية و يصون حقوق الأنسان و حقوق الجماعات و الأفراد كما وردت في العهود و المواثيق الدولية بدءا بالأعلان العالمي لحقوق الأنسان.

من المعروف تاريخيا و عبر تجارب الشعوب بأن الفجوة بين الحكام و المحكومين كانت و ماتزال منذ ظهور الدولة واحدة من أبرز مظاهر الصراع في التنظيم السياسي للمجتمع و نعني به الصراع المستمر بين سيادة الدولة و سيادة الشعب. ويمثل الدستور و القوانين التي تسنها الدولة الأدوات التي يعول عليها للتوفيق بين السيادتين المتناقضتين حتى في أكثر البلدان ديمقراطية و تمثيلا للشعب.

يحتاج العراقيون في عملية بناء النظام الديمقراطي في عراق المستقبل الى عقد إجتماعي يقوم على أسس جديدة تتناقض الى حد كبير مع ما ساد هذه البلاد خلال العقود الثمانية من عمر الدولة العراقية و يجب ان يشكل التسامح القومي والمذهبي و السياسي و الديني و الأجتماعي والفكري جوهره الأساسي، و الى حكومة عقلاء لا يحتكمون الى العنف في حل المشاكل و الخلافات و يعتبرون الأختلاف في وجهات النظر اجتهادا لا مؤامرات أجنبية و أنشطة معادية أو افكارا مستوردة. سيجنب انتهاج سياسة التسامح و نبذ العنف في حل المشاكل البلاد من الحروب و الكوارث و الأزمات كما سيسد الأبواب امام عمليات خرق حقوق الأنسان وخنق حرية الراي و القاء الأتهامات الجاهزة. نعتقد بأنه لم يعد بالأمكان بعد كل هذه الكوارث التي حلت بالبلاد القبول باي نظام ديكتاتوري ايا كان شكله و أيا كانت الشعارات التي ترفعه. يجب الإحتكام الى قوة القانون و سيادته لتنظيم شؤون المجتمع و أن لا تكون هناك استثناءات مهما كانت

المبررات. النظام الديمقراطي الذي يجب ان نصبو اليه هو ليس حكم الأكثرية فقط، بل النظام الذي يوفر للأقلية ايضا المشاركة في اقرار السياسات العامة و في إدارة شؤون البلاد و الإعلان عن رأيها و معارضتها و نشر الأفكار التي تؤمن بها دون ان تواجه بالأتهامات الجاهزة. ليس من حق أحد في ظل النظام الديمقراطي مهما كانت الأفكار و العقائد التي يتبناها أن يحتكر الحقيقة و يعمل على فرضها على الآخرين بالقوة الغاشمة.

و تشكل الفلسفة التربوية و برامج التعليم المعتمدة في العراق خلال العقود الأخيرة و القائمة أساسا على تبني الفكر الشمولي و رفض الآخر بل و زرع الحقد و الكراهية في نفوس المتلقي تجاه الآخرين عقبة كأداء على طريق تبني النظام الديمقراطي في عراق المستقبل.لا بد أن يشكل حقل التربية و التعليم أولى ميادين تدخل النظام الديمقراطي في عراق المستقبل و اجراء تعديلات جذرية في المنظومة التربوية و برامج التعليم لزرع قيم التسامح و المحبة في نفوس التلاميذ و الشبيبة و ازالة آثار الخراب الأجتماعي و عسكرة التعليم و المجتمع الى جانب العمل الجاد على تضييق الفجوة الكبيرة على الأصعدة العلمية و الثقافية و الفكرية بين العراقيين و اقرانهم في العالم. كما أن إصلاح بنية المجتمع العراقي و منظومة القيم و الأعراف الأجتماعية الأصيلة و تخليصها من الآثار السلبية للسياسات الحكومية خلال العقود الأربعة الأخيرة يجب ان تكون ضمن أولويات النظام القادم. كما أن هذا الكم الهائل من المحظورات الدينية و القومية و الأجتماعية التي مابرحت تكبل حياة الناس و التي لا يمكن دون تعريضها لأصلاحات جذرية الا ان تشكل عوائق كأداء أمام قيام نظام ديمقراطي صحي في العراق.

لن يكون هناك أمل بقيام نظام ديمقراطي في العراق دون القيام بمجهودات خارقة لإزالة آثار عسكرة المجتمع و الأقتصاد العراقيين و تبديل المهام و الواجبات الرئيسية للجيش العراقي من قمع المواطنين و تدمير مدنهم و قراهم الى حماية الوطن من العدوان الخارجي. و بدون القيام ببناء قوى الشرطة و الأمن على أسس و مبادئ جديدة تتقاطع كليا مع الأسس و الأساليب لتي أعتمدت في ظل الحكومات العراقية وبخاصة في عهد البعث، لا يمكن للمرء حتى ان يحلم بقيام النظام الديمقراطي و دولة القانون. لا يمكن لمؤسسات قامت على أسس قمع الناس و تعذيبهم و هدر كرامتهم و مسخ إنسانيتهم وملاحقتهم و ابتزازهم و لا تعرف شيئا عن قيم التسامح و مبادئ حقوق الأنسان و الحريات الشخصية للمواطن و سيادة القانون الا أن تتحول الى كوابيس على طريق بناء النظام الديمقراطي. من الصعب على المرء ان يعتقد بقيام نظام ديمقراطي في عراق المستقبل دون فترة انتقالية توجه خلالها الجهود الى ازالة آثار النظام الشمولي بموازاة بناء اسس النظام الديمقراطي الجديد و أية محاولة للأكتفاء ببعض العمليات التجميلية على المؤسسات القائمة و بخاصة الجيش و الشرطة و الأمن لن يجني منها العراقيون سوى مآس و كوارث جديدة. ستظهر

عمليات إعادة بناء الجيش و قوات الشرطة حقيقة التغييرات التي أصابت هاتين المؤسستين.

قدر تعلق بالمشكلة الكردية و علاقتها بمستقبل الديمقراطية في العراق لا بد من الأشارة الى بعض المسائل الجوهرية.

من الضروري التوقف طويلا عند البعد القومي في ممارسة و تطبيقات الديمقراطية، خاصة عندما يتعلق الوضع بمجتمعات متعددة في أثنياتها. يشكل الموقف من القضية القومية في العراق عموما و حق الشعب الكردي في تقرير مصيره و ادارة شؤونه بنفسه و تحديد شكل العلاقة بالحكم الركزي ضمن جمهورية ديمقراطية فيدرالية جوهر التطبيق الديمقراطي. ويمكن القول ان حل المشكلة الكردية حلا عادلا سيكون بمثابة المدخل الصحيح الى النظام الديمقراطي في عراق المستقبل و اي تعطيل لحلها سيساهم في تعقيد الأوضاع و ظهور النزعات الدكتاتورية و سيادة العنف و خرق حقوق الأنسان و خلق عقبات كبرى امام التطبيق الديمقراطي و سيادة دولة القانون.

لا بد من الأشارة في الوقت نفسه الى ان تبني النظام الديمقراطي في الحكم لا يعني بالضرورة وبصورة آلية حل للمشكلة القومية، ولدينا أمثلة عديدة في أكثر بلدان العالم ديمقراطية لا زالت تعاني من المشاكل القومية التي بقيت عالقة تنتظر الحل. لا يختلف المتبنون للمفاهيم الديمقراطية في ان الحل الجذري للقضية الكردية يكمن في الأعتراف الكامل بالحقوق القومية المشروعة للشعب الكردي وبالديمقراطية الكاملة للعراق، اذ لا يمكن الشروع في حل كل الشبكة المعقدة من المعضلات في البلاد الا بالأقرار للشعب العراقي بعربه و كرده و قومياته الأخرى بحقه في تقرير المصير في ظل حكم ديمقراطي.

من الضروري الأشارة الى حالة عدم الأتفاق على الحد الأدنى من المفاهيم و المصطلحات المتعلقة بالقضية الكردية و طريقة حلها و التي يدور حولها الحوار و النقاش بين الأطراف السياسية و الثقافية العراقية. وتشكل هذه من وجهة النظر الكردية عائقا أمام اتفاق القوى السياسية العراقية المتبنية للديموقراطية و ستشكل في المستقبل عائقا مهما على طريق اقامة النظام الديمقراطي المنشود في عراق ما بعد صدام. ويساور الكرد الشك في ان آلية عدم تحديد المفاهيم يراد بها في كثير من الأحيان تسويق و ترويج بعض الأفكار و الطروحات دون التوقف كثيرا عند مدلولاتها. فالحقوق القومية للشعب الكردي و الشراكة في الوطن و حل القضية الكردية و المنطقة الكردية و التعددية الأثنية للدولة العراقية كلها مفاهيم غير متفق عليها من قبل القوى الأساسية على الساحتين السياسية بل والثقافية العراقية. و يشكل هذا التخبط في تحديد و تعريف المفاهيم عقبة كبيرة امام قيام نظام ديمقراطي حقيقي في عراق المستقبل.

مما يثير القلق لدى الكرد و سيكون عاملا معوقا لبناء الديمقراطية في عراق المستقبل هو غياب برامج واضحة و و اقعية لحل القضية القومية في

العراق و على رأسها القضية الكردية لدى أحزاب وقوى سياسية عراقية كثيرة طفت على السطح بعد زوال الدكتاتورية مع إستثناءات بسيطة. تحلم قوى سياسية عديدة ببناء عراق ديموقراطي مسالم يسوده الأمن و الأستقرار و الرفاه الأقتصادي الأمر الذي يستوجب سد الطريق على أية محاولة تريد أن تعيد العراق الى عصور التناحر و القمع و الأضطهاد القومي. ويشكل التخبط و عدم الوضوح في مواقف القوى السياسية من القضية القومية الكردية بيئة صالحة للشكوك و عدم الثقة. و تشكل هذه الحالة برايي بابا مفتوحا لبروز تعقيدات كبيرة في المستقبل على طريق حل المشكلة القومية و قيام النظام الديمقراطي. و كانت احزاب المعارضة تبرر عدم تصديها لهذا الأمر بحجة تأجيلها الى ما بعد سقوط النظام. والأنكى من ذلك هناك قوى مؤثرة في المعارضة العراقية لا تؤمن بضرورة الأستجابة الى الحقوق القومية للشعب الكردي و تتهرب من الأقرار بها علنا و تكتفي بالصيغ الفضفاضة و الغامضة التي تثير الشكوك لدى الكرد من نوايا تلك القوى وهم محقون في ذلك بعد أن تعرضوا خلال العقود الأخيرة الى محن قاسية لا يمكن ازالة آثارها بعبارات عامة و فضفاضة.

كما أن الدعوة الى تكريس نتائج بعض السياسات الحكومية بحق الكرد و بخاصة تلك المتعلقة بسياسات التعريب و التغيير الديموغرافي لسكان بعض المناطق والمدن الكردستانية، لا يمكن الا ان تثير شكوك الكرد. لا يمكن للمرء ان ينفي وجود نيات حسنة لدى بعض من يطلقون مثل هذه الدعوات و ظهور أجيال من العراقيين ولدوا في هذه المدن و المناطق الكردستانية و لا يجوز ان يؤخذوا بجريرة سياسات النظام. في المقابل من الصعوبة بمكان اقناع انسان طرد من بيته عنوة و جئ بآخر ليحل محله حتى دون ان يعوض عن ممتلكاته بالتعايش مع هذا الظلم الذي وقع عليه دون وجه حق. لذلك يكتسب الموقف الصحيح من عمليات التهجير القسري للكرد و التطهير العرقي وغيرهم و عمليات التعريب و التغيير الديمغرافي للسكان أهمية كبرى لدى ضحايا هذه السياسات من الكرد و غيرهم على صعيد بناء النظام الديمقراطي في عراق المستقبل.

كما يشكل التعامل مع المسؤولين عن عذابات العراقيين خلال العقود الأربعة الأخيرة حلقة مهمة من حلقات بناء الديمقراطية. فمع تبني سياسة التسامح إزاء غير المذنبين من البعثيين و منع تصفية الحسابات و اعمال الأنتقام وهي عوامل ضرورية لمستقبل الأستقرار السياسي و الأجتماعي في العراق، لا بد من انتهاج سياسة المساءلة القانونية بحق المسؤولين عن حملات الأبادة الجماعية و التطهير العرقي والتهجير و عمليات التعذيب و غيرهم في محاكم نزيهة تتسم بالشفافية و توفر الحماية القانونية للمتهمين وذلك لخلق الرادع القانوني امام كل من يفكر باعادة عجلة العنف و القسوة الى العراق في المستقبل. رغم النيات الحسنة للبعض فلن يساعد غياب الرادع القانوني الا الى المزيد من المآسي. ويشكل هذا الأمر بالنسبة للكرد الذين تعرضوا لعمليات

الأبادة الجماعية عنصرا مهما من عناصر الثقة باية حكومة مقبلة في العراق.

من الضروري ان يجري التعامل مع الكرد من منطلقين : اولا كونهم يشكلون قومية ثانية في العراق تسكن منطقة جغرافية محددة مع امتدادات في مناطق العراق الأخرى و جزء من الشعب العراقي يجب ان يساهم في تقرير السياسات العراقية العامة، لا ان ينظر اليهم فقط ككتلة بشرية تسكن منطقة جغرافية معينة.

كثيرا ما نسمع هنا و هناك بان النموذج الديمقراطي المطبق في كوردستان العراق سيعم في عراق ما بعد صدام. في رايي المتواضع رغم جميع الجوانب المشرقة في التجربة الكوردستانية و التي يجب ان تكون موضع دراسة وتطبيق من قبل الذين سيتصدون لبناء النظام الديمقراطي في عراق المستقبل، الا أنه لا يمكن تطبيقها بحذافيرها لخصوصيات التجربة الكوردستانية و التي جرى تطبيقها في ظل ظروف جد معقدة كالحصار الأقتصادي المزدوج والتهديدات العسكرية للنظام و التدخلات السافرة للدول الأقليمية و ماترتب على ذلك من ضرورات الأحتفاظ بالمليشيات و التهام القبيلة السياسية لكل الأشكال و المساحات التي استطاعت الأحتفاظ بكياناتها المستقلة كمنظومات مدنية و سيادة عقلية الجبل في الأدراة و الصراع العقيم بين الحزبين الكرديين و تبني سياسة المناصفة التي جاءت على حساب الكفاءة والقدرة و الفرص المتاحة للمواطنين و التي كانت بحق انتهاكا لحقوق الأكثرية غير المنتمية حزبيا من الكرد. وأدى ذلك كله الى تشوهات عميقة في جوهر التجربة الكردستانية. من المؤمل ان تبنى التجربة الديمقراطية في عراق المستقبل في ظل ظروف مناسبة كزوال الحصار الأقتصادي و التهديدات الخارجية و في ظل علاقات دولية تسمح بمد يد المساعدة في عملية بناء دولة القانون و اعادة اعمار البلاد. لذلك لن تتطور في ظل الظروف التي رافقت التجربة الكوردستانية وفرضت عليها تشوهات كان من الصعب، و لكن لم يكن من المستحيل، تجاوزها. يمكن للنظام الديمقراطي في عراق المستقبل ان يستفيد من التجربة الكوردستانية و يعمم جوانبها المشرقة و ينأى بنفسه عن المشاكل التي وقعت فيها و التي افرغتها في فترة من تطورها من جوهرها الديمقراطي الى حد كبير.

ملامح العراق الجديد الذي يراد له ان يكون بديلا لما كان قائما سيتوقف كثيرا على طبيعة القوى السياسية التي تطمح لأقامة هذا البديل. وتؤكد القوى السياسية المختلفة على ان يكون النظام البديل في العراق نظاما ديمقراطيا فدراليا تعدديا تحترم فيه الحقوق الأساسية للأنسان، ولكن كم منها تؤمن حقا بدولة القانون و إحترام حقوق الأنسان والجماعات؟. ستجاوب الأيام على ذلك.

(*) قدمت في الأصل كمداخلة في سمينار جمع التيارات القومية العربية و الكردية و الديمقراطية والدينية تحت عنوان (معوقات تطبيق الديمقراطية في عراق مابعد صدام) نظمته مجموعة من الجمعيات الثقافية العراقية في هولندا بمدينة ديلفت بهولندا وحاضر فيها الأساتذة جاسم المطير والمرحوم الدكتور علي كريم سعيد و الأستاذ عبدالرزاق وكاتب هذه السطور قبل سقوط النظام بمدة.

نشأة الصناعة و ملامح تطورها في اقليم كوردستان

1- 2

الدكتور سليمان عبدالله اسماعيل
قسم الجغرافية، كلية الاداب
جامعة صلاح الدين

المقدمة:

يرتبط التطور الاقتصادي، و خاصة الصناعي منه في اي منطقة او اقليم في العالم بالحاجة الاقتصادية والاجتماعية و السياسة و الامنية للمنطقة المعنية. والتي تنعكس بآثارها على كافة اوجه التقدم الاقتصادية و تكون للسياسة الاقتصادية الحاكمة الدور الرئيس فيها.

ان كوردستان العراق، و عبر تأريخها الطويل، الحافل بالعديد من الاحداث السياسية و العسكرية، شهدت قيام العديد من الحضارات بدءا بالحضارة السوبارتية و حتى الوقت الحاضر، و كانت في عمومها عبارة عن مدنيات ذاتية مبنية على البيئة الكوردية التي طغت عليها بين فترة و اخرى موجات من الركود بفعل الاوضاع الداخلية و الخارجية التي خلقت بنتيجتها العديد من الحرف الصناعية قبل دخول المدنية الحديثة اليها، امنت و بشكل عام المتطلبات الاساسية لسكانها الزراعيين اصلا. مثل صناعة الاحذية و الملابس و السجاد و الادوات المستخدمة في الاعمال الزراعية و الادوات المنزلية و غيرها.

على هذه الحال اقتصرت النشاطات الصناعية في مناطق كوردستان العراق و حتى بداية القرن العشرين على انتاج الحرف اليدوية البسيطة التي تميزت و حتى فترة الخمسينات بالتخلف و البدائية في اساليبها، منتشرة في ورش صغيرة و دكاكين متفرقة بين محلات المدن والقصبات التي تميزت بالملكية الفردية الخاصة.

فكوردستان العراق لم تشهد قيام اي صناعة بالمفهوم العلمي المعاصر[1]، حتى نهاية النصف الاول من هذا القرن باستثناء انشاء مصفى واحد وهو مصفى الوند

عام 1937 قرب خانقين، الا انه خلال بضع السنوات الاول من النصف الثاني بدأت بوادر التقدم الصناعي من الظهور و قد امتازت تلك الفترة بضآلة هذا التقدم وبطء مسيرتها نظراً لحالة التخلف السائد، حيث اتجهت بالاساس نحو سد الطلب المحلي على بعض المنتجات معتمدة على بعض المواد الخام المحلية الموجودة في الاقليم.

عند القاء نظرة سريعة على البعد التأريخي لحالة التطور الصناعي في الاقليم، نجد ان الفترة التي اعقبت عام 1950 تميزت بانشاء مجلس الاعمار في العراق سنة 1950 الذي اخذ على عاتقه مسؤليات تخطيط وتوجيه مشاريع الاعمار و دفع عملية التنمية الاقتصادية الصناعية، حيث اكدت على اقامة المشاريع الضرورية و بناء الهياكل الارتكازية، الا ان ممارسات هذا المجلس كانت ذات صيغ متواضعة في عملية تصنيع العراق عموماً و كوردستان خصوصاً[2]، كما تميزت بحصول زيادة مستمرة في عوائد النفط بسبب اتفاقية مناصفة الارباح بين الحكومة العراقية و شركات البترول العاملة في اب من عام 1951، و استمرار ازدياد استخراج البترول و تصديره الى الخارج[3] و كما هو مبين في الجدول التالي.

جدول رقم (1)

النمو و تطور ايرادات البترول الخام المصدر للعراق للفترة من 1948-1967 بالاف الدنانير[4].

السنة	قيمة الصادرات النفطية	السنة	قيمة الصادرات النفطية
1948	2 130	1949	3 119
1950	6 674	1951	15 113
1952	33.112	1953	51 258
1954	57.711	1955	73.742
1956	68 858	1957	48.920
1958	79.887	1959	86.649
1960	95.087	1961	94.827
1962	95 123	1963	110 045
1964	126.072	1965	131.375
1966	140.781	1967	131 633
1968	343 283		

هذا وقد وضع مجلس الاعمار ثلاثة برامج للاعمار الاقتصادي في العراق، البرنامج الاول للفترة من 1951-1955 و الثاني 1955-1959 و الثالث 1959-1961[5] وبلغت تخصيصاته للقطاع الصناعي 141.8 ملايين دينار[6] وكانت حصة اقليم كوردستان من المشاريع الحكومية التي اقترحها و منها معمل لانتاج السمنت في سرجنار و محطة لتوليد الطاقة الكهربائية في دبس.

جدول رقم (2)

انواع الصناعات و عدد مؤسساتها و المشتغلين فيها و اجورهم في محافظة اربيل عام 1954.

نوع الصناعة	عددها	عدد المشتغلين	الاجور المدفوعة سنوياً بالدينار
مطاحن الحبوب	272	389	11440

المخابز	34	140	8306
الغزل و الحياكة	206	245	1678
صنع و تصليح الأحذية	137	175	916
الخياطة	355	415	1933
الندافة و التطريز و غيرها	7	14	153
النجارة	109	157	2273
المصنوعات الجلدية	9	11	108
صبغ الطابوق	23	68	2473
سلع معدنية (الحدادة و الصفاريين و غيرها)	197	384	7185
الادوات الكهربائية	3	4	18
تصليح السيارات	41	107	2101
الصياغة	7	8	72
تصليح الساعات	14	27	142
الماء و الكهرباء	4	53	8320
صنع الثلج و الحصران	41	64	3217
صناعات غير مصنفة	5	11	318
المجموع	1464	2272	50653

المصدر: وزارة الاقتصاد، الدائرة الرئيسية للاحصاء الصناعي لعام 1954 جدول الرقم 64، 65 صفحة 94-95. عن: نوزاد محمد حسن، واقع و آفاق التنمية الصناعية في منطقة كردستان للحكم الذاتي، رسالة ماجستير مقدمة الى كلية الادارة و الاقتصاد ± جامعة صلاح الدين، اربيل، 1992، ص 60.

جدول رقم (3)

انواع الصناعات و عدد مؤسساتها و المشتغلين فيها و اجورهم في محافظة السليمانية 1954.

نوع الصناعة	عددها	عدد المشتغلين	الاجور المدفوعة (دينار)
طحن الحبوب	11	36	1806

المخابز	42	166	9292
صنع الحلويات	4	8	300
المشروبات الغازية	3	17	1014
السيكاير و التبغ	10	21	456
الغزل و الحياكة	17	25	102
صنع و تصليح الاحذية	186	347	4410
الخياطة	286	486	6266
الندافة و التطريز و غيرها	19	25	420
النجارة	71	128	2042
الطباعة	3	7	720
الدباغة	13	19	88
المصنوعات الجلدية	9	24	354
السلع المعدنية (الحدادة و الصفارية)	90	250	5236
صناعة الطابوق	9	53	3025
الادوات الكهربائية	5	9	156
تصليح السيارات	16	34	780
تصليح الساعات	10	11	36
الصياغة	21	41	447
الكهرباء و الماء	4	67	10292
المجموع	804	1774	47242

المصدر: نفس المصدر السابق، ص 63.

جدول رقم (4)

انواع الصناعات و عدد المشتغلين فيها في دهوك عام 1947

نوع الصناعة	عدد العاملين	النسبة لكل نوع
صناعة النسيج بانواعه	49	35.5
تجهيز المعادن و صناعة الادوات	26	18.8

المعدنية		
الخياطة	13	9.4
اعمال البناء و تعمير الطرق	9	6.5
صناعة الاحذية و المواد الجلدية	9	6.5
صناعة الخشب و التجارة	7	5
صناعة الاطعمة الحيوانية	6	4.3
صناعة الاطعمة النباتية	5	3 6
صناعة التبغ و السكاير	5	3 6
تصليح الآلات الميكانيكية	4	2.9
صناعة الجواهر	2	1 4
مواد البناء (السمنت، الجص، الطابوق)	2	1 4
الطباعة و التصوير	1	0 7
المجموع	138	100

المصدر: د. هاشم خضير الجنابي، مدينة دهوك دراسة في جغرافية المدن، مديرية مطبعة جامعة الموصل، الموصل 1985، ص53.

عند النظر في جدول رقم (2، 3، 4) تظهر لنا الحقائق الاتية.

1-ان المؤسسات الصناعية ما هي الا مشروعات صناعية يدوية او تقليدية في عمومها.

2-انها مؤسسات صغيرة الى متوسطة الحجم، حيث تشكلت المؤسسات الصناعية الصغيرة في اربيل 99.9٪ وفي السليمانية 100٪ و في دهوك 100٪[7].

3-انها مؤسسات غير انتاجية، حيث نرى ان اكثرية الصناعات تدخل ضمن الصناعات الغذائية و المشروبات والدخان و صناعة المنسوجات و الملابس و الجلود والاخشاب و الاثاث.

4-انها كثيفة من جهة العمل و الايدي العاملة لا من جهة راس المال.

5-تتمركز المؤسسات الصناعية في مراكز المدن حيث بلغت 47٪ في اربيل و 85.6٪ في السليمانية و 100٪ في دهوك من مجموع الصناعات الموجودة فيها[8].

6-انها تعود في الغالب الى القطاع الخاص و لم يكن للقطاع العام دور يستحق الذكر.

هذا وقد ازدادت درجة التطور يسيراً في قطاع صناعات اقليم كوردستان العراق خلال حقبة الستينيات، نظراً للاوضاع التي عاشتها كوردستان بسبب اندلاع الحرب بين الكورد و الحكومة. و يبين الجدول رقم (5) الذي اشتمل على نتائج الاحصاء الصناعي لعام 1970 حالة النشاط الصناعي في محافظات الاقليم.

جدول رقم (5)

عدد المنشآت الصناعية و عدد العمال و الاجور في اقليم كوردستان العراق.

المحافظات	المنشآت الصناعية الصغيرة			المنشآت الصناعية الكبيرة		
	عدد المنشآت	عددالمشتغلين	اجور العمال	عدد المنشآت	عددالمشتغلين	اجور العمال
دهوك[9]	156	230	9605	-	-	-
اربيل	1013	2318	142948	15	315	82.507
كركوك	1576	3465	218009	34	1912	396.501
السليمانية	1217	2286	169064	13	1229	561 794
الاقليم	3962	8299	539626	62	3456	1040802
العراق	28180	62071	4903124	1289	92698	29118118
٪	14	13.37	11	4.8	3.73	3.57

كما يظهر ان عدد المؤسسات الصناعية للاقليم بلغ 4024 مؤسسة، 98.4٪ منها عبارة عن مؤسسات صغيرة و البقية 1.54٪ من نوع المؤسسات الكبيرة. و المؤسسات الصغيرة للاقليم شكلت 14٪ من مجموع المؤسسات الصناعية الصغيرة للعراق و 13.4٪ من مجموع الايدي العاملة في تلك الصناعات.

و جاءت محافظة كركوك المرتبة الاولى و احتلت نحو 40٪ من مجموع المؤسسات الصناعية الصغيرة من الاقليم و السليمانية 31٪ و اربيل و دهوك على التوالي 25٪ و 4٪.

اما المؤسسات الصناعية الكبيرة للاقليم فقد مثلت 5٪ من مجموعها على مستوى العراق و حوالي 4٪ من مجموع الايدي العاملة الداخلة فيها و احتلت كركوك المرتبة الاولى و اربيل المرتبة الثانية و السليمانية المرتبة الثالثة بنسبة 55٪، 24٪، 21٪ على التوالي فيما لم تسجل اي مؤسسة صناعية كبيرة في محافظة دهوك الحديثة العهد انذاك.

اما فيما يتعلق لحالة و حركة التصنيع في الاقليم خلال فترة السبعينات و الثمانينات فنجد استناداً الى الجدول رقم (6) الذي يمثل مؤشراً لعدد المنشآت في كوردستان العراق، اذ أن هذه الحركة كانت قوية و سريعة، نتيجة لاستتباب الأمن و زيادة عائدات البترول و تخصيص مبالغ كبيرة لعملية تنشيط القطاع الصناعي في عموم العراق و منها منطقة كوردستان، و الى نهاية عام 1980، لكنه بعد هذا التأريخ و بسبب اندلاع الحرب العراقية ± الايرانية خفت هذه الحركة بعض الشيئ نتيجة تخصيص مبالغ كبيرة من ميزانية الدولة للمجهود الحربي و اثرت هذه الحالة على المنشآت الكبيرة و المتوسطة اكثر من المنشآت الصغيرة، و يبين الجدول التالي حالة الصناعة في الاقليم في عام 1988.

جدول رقم (6)

عدد المؤسسات الصناعية و عدد المشتغلين فيها في اقليم كوردستان العراق سنة 1988[9].

المحافظة	المنشآت الصناعية الصغيرة		المنشآت الصناعية المتوسطة		المنشآت الصناعية الكبيرة	
	عددالمنشآت	عددالمشتغلين	عددالمنشآت	عددالمشتغلين	عدد المنشآت	عددالمشتغلين
دهوك	549	1214	2	28	18	732
اربيل	2297	5284	13	168	37	4087
كركوك 10	1624	3719	5	62	-	
السليمانية	3696	7800	11	196	24	4418
الاقليم	8166	18017	31	454	79	9237
العراق	39460	91295	280	4459	640	154101
٪	20.7	19.7	11	10.2	12 3	5 99

يظهر من الجدول رقم (6) ان المؤسسات الصناعية للاقليم احتلت اكثر من 20٪ من مجموعها في العراق، بعد ان كانت نسبتها 13.6٪ في عام 1970 وهي بيس ان حالة تطور كبير قد رافقت المؤسسات الصناعية في اقليم كوردستان. و احتلت المؤسسات الصغيرة مكان الصدارة من حيث العدد، اذ بلغت عددها 8166 مؤسسة، و 79 للمؤسسات الكبيرة و 31 للمؤسسات المتوسطة، اي بنسبة 20.7٪، 12.3٪، 11٪ على التوالي من مجموع المؤسسات الصناعية في العراق و جاءت محافظة السليمانية لتحتل المرتبة الاولى من حيث حجم المؤسسات الصغيرة في الاقليم بنسبة 45٪، فيما احتلت محافظة اربيل مكان الصدارة من حيث المؤسسات المتوسطة و الكبيرة (42٪، 47٪ على التوالي).. عند تحليلنا للجدول المذكور و مقارنته بجدول رقم (5) نخرج باستنتاجات هي:

1-ان تغيراً كبيراً قد اصاب قطاع الصناعات الصغيرة وكانت نسبة هذا التغير: 206٪ بعد ان كان عددها في احصاء عام 1970 (3962 منشأة) ازدادتا الى (8166 منشأة) في عام 1988. و يعزي هذا التغيير في هذا القطاع الى صدور قرار بالعفو في عام 1986 و عودة عشرات الآلاف من الكورد الى مدنهم في كوردستان و البدء من جديد بمزاولة اعمالهم لاسيما في القطاع الصناعي[11]، ومن الجدير بالذكر ان محافظة دهوك احتلت موقع الصدارة في نسبة التغير 351.9٪ و احتلت محافظة السليمانية المرتبة الثانية 303.7٪ و محافظة اربيل المرتبة الثالثة 226.7٪ و محافظة كركوك المرتبة الاخيرة بنسبة 103٪.

2-ازدياد عدد المنشآت الصناعية الكبيرة و خاصة في الفترة الواقعة بين عامي 1970-1980 و بدرجة اقل بعد الثمانينات متأثرة بحالة الحرب، و تدل الاقارم الواردة ان عدد المنشآت الصناعية قد بلغت 79 منشأة بنسبة تغير بلغت 282٪[12]، و تأتي محافظة دهوك بالمرتبة الاولى بنسبة تغيير 1800٪ و اربيل و

السليمانية بالمرتبتين الثانية و الثالثة بنسبة 246٪ و184.6٪ على التوالي، اما كركوك فلم تتوفر لنا بيانات عنها.

عوامل التوطين الصناعي في الاقليم

لاشك في أن هناك مجموعة من العوامل التي تحدد توطين الصناعات في الاقليم و هذه العوامل هي:

1-المواد الخام

2-القدرة

3-الايدي العاملة

4-السوق

5-النقل

6-الموارد المالية

اولاً: المواد الخامة

ان توفر المواد الخامة و بمختلف انواعها سواء المعدني منها او النباتي او الحيواني يعد من المقومات الاساسية لقيام الصناعة في الاقليم و تنميتها، و هي مهيئة وبشكل جيد، ذلك ان الاقليم تتوافر من مواد خام متنوعة، تساعد على قيام صناعات مختلفة مع تنمية الصناعات القائمة، حيث تشير المسوحات و الدراسات التي جرت في الاقليم، و على قلتها، بان الاقليم يملك من المواد الخام و من مختلف الانواع ما يساعده على تطوير العديد من الصناعات. فقد توصلت الشركات التي وفدت الى العراق خلال فترة الخمسينات و من خلال المسوحات التي اجروها في الاقليم انه توجد معادن فلزية على طول امتداد المناطق الحدودية، ابتداءً من الحدود العراقية ± التركية حتى الاطراف الجنوبية من الحدود العراقية ± الايرانية[13]، وقد قدرت تلك المساحة بنحو 5٪ من مساحة اقليم كوردستان العراق.

ومن الدراسات نفسها و الدراسات و المسوحات التى تمت من قبل الباحثين العراقيين، ان منطقة كوردستان فيها خامات الحديد، في جبال بنجوين في منطقة اسناوة و منطقة ميشو في اعالي و ادى نهر شالر و في لاله در وجبال سبيكانى و في مناطق رانية و راوندوز وشيخان[14].

و تحتوى منطقة كانى مانكا و دوشان و جوارتا وبنجوين و قلعة دزه و قنديل على خامات النحاس وتمتلك الاقليم كميات كبيرة من ترسبات حجر الجبس في ديكةلة قرب كويسنجق و ماوات قرب مصيف صلاح الدين و سليمان باشا و طوزخورماتو في منطقة كرميان و في راشان قرب حلبجة و في بازيان و دربندخان[15].

اما ترسبات الاحجار الكلسية الداخلة في صناعة السمنت فتوجد بكميات كبيرة، و على الرغم من قلة نقاوته فانها داخلة في صناعة السمنت بعد ان تتم معالجتها باضافة مواد اخرى لغرض رفع جودته، اما اماكن تواجدها فتكون في مناطق اتروش و عين سفلى و القوش و جبل قنديل بمحافظة دهوك، و في سرجنار و كانى جنه ودوكان و بازيان بمحافظة السليمانية، و في نارجيل و كانى دوميان و سليمان بيك و طاووق و طوز خورماتو بمحافظة كركوك، و في محافظة اربيل تتواجد في جبل قرةجوغ وسارلو و بخمه و مصيف صلاح الدين[16].

كذلك يتم الحصول على الكبريت كأحد مشتقات البترول في معمل استخلاص الكبريت من الغاز الطبيعي في كركوك و يقدر ما يحصل عليه بحوالي 275 طناً في اليوم الواحد.

كما يوجد الرخام في بنجوين و جوارتا و قلعة دزه وحلبجة و قنديل و ماوت و كلاله و جوارتا و رايات ودربند و راوندوز و بخمه و اخيراً في سنجار[17].

كما تشير الدراسات الجارية الى وجود خام الذهب والزنك و الرصاص و النيكل و الأسبستس، اضافة الى ورود اشارات تؤكد وجود اليورانيوم في محافظة السليمانية قرب بنجوين[18].

هذا فيما يتعلق بالمواد المعدنية، اما فيما يخص المواد الخام الزراعية، فيزخر اقليم كوردستان بهذه المواد نظراً لموقعها الجغرافي و طبيعة المناخ السائد فيها و نظراً لطبيعة النشاط الاقتصادي ± الزراعي ± السائد في الأقليم على مر التأريخ.

ففيما يخص المواد النباتية الخام، يعد القطن من الالياف النسيجية الطبيعية الداخلة في صناعة المنسوجات، من المحاصيل التي تشيع زراعتها في مناطق الاقليم و تنتج محافظات الاقليم بنحو نصف الانتاج الكلي في العراق من القطن الخام و لكنه ليس من النوعية الجيدة و كما يتبين في الجدول رقم (7).

جدول رقم (7)

المساحة المزروعة و الانتاج و معدل غلة الدونم الواحد لمحصول القطن في اقليم كوردستان العراق[19] سنة 1986

المحافظة	المساحة المزروعة 10دونم	الانتاج 10طن	الغلة كغم/ دونم
دهوك	-	-	-
اربيل	487	145	298.1
السليمانية	248	126	505
كركوك	2846	900	316.2
الاقليم	3581	1171	373 1
العراق	9221	2025	219.7
٪	38 8	57 8	-

يظهر لنا من الجدول ان اكثر من ثلث المساحة المزروعة بالقطن في العراق تقع في اقليم كوردستان و احتلت كركوك المرتبة الاولى بين محافظات الاقليم من حيث المساحة (80٪ من المساحة المزروعة للاقليم) اما ما يتعلق بالانتاج، فجاءت اربعة اخماس انتاج قطن العراق من منطقة كوردستان ومن حيث مقدار غلة الدونم الواحد تجاوز المعدل عن مستوى الاقليم المعدل العام على مستوى العراق بمقدار (58.8٪) اما التبغ فيعدمن المحاصيل الواسعة الانتشار في الاقليم و خاصة في المنطقة الجبلية منها، حيث يحتكر الاقليم انتاج التبغ في العراق و يعود السبب الى ما يتمتع به من ظروف طبيعة ملائمة لزراعة هذا المحصول و تحتل السليمانية المرتبة الاولى و اربيل المرتبة الثانية. ومن البديهي ان التبغ يمثل المادة الاولية الاساس الداخلة في صناعة السيكاير التي تعتمد على انتاجية معملي السيكاير في كل من اربيل و السليمانية و نتيجة لازدياد اعداد السكان و من ثم ازدياد عدد المدخنين يستلزم الاهتمام بزراعة هذا المحصول لغرض سد الطلب المحلي على السيكاير المنتج محلياً.. ويبين الجدول رقم (8) الساحات المستزرعة بالتبغ والانتاج السنوي و الغلة في اقليم كوردستان العراق.

جدول الرقم (8)

المساحة المزروعة و الانتاج و محصول غلة الدونم الواحد لمحصول التبغ في اقليم كوردستان العراق[20].

السنوات	المساحة المزروعة 100 دونم	الانتاج 100 طن	الغلة كغم/ دونم
1982	501	123	245
1983	580	143	247
1984	561	136	242
1985	660	170	257
1986	486	128	263
1987	356	91	257
1988	69	18	261
1989	127	32	252
1990	205	44	217
1991	400	94	235

و كذلك يزرع السمسم و عباد الشمس في الاقليم و هي المادة الخام الرئيسة الداخلة في صناعة الزيتون النباتية كما و يزرع بنجر السكر الداخل في انتاج السكر في منطقة شهرزور بمحافظة السليمانية[21].

اما المواد الخامة الحيوانية، و عند النظر في الجدول رقم (9) و الذي يمثل اعداد الحيوانات في الاقليم، يتبين لنا ان 14.7 ٪ من عدد الابقار العراق توجد في الاقليم و 14.2٪من الاغنام و 36.3٪ من الماعز و 2.6٪ من الجاموس و عليه يمكن استخدام و استثمار منتجات هذه الحيوانات لانشاء العديد من الصناعات كصناعة الالبان و تعليب اللحوم و النسيج و غيره من الصناعات

جدول الرقم (9)

اعداد الحيوانات في اقليم كوردستان عام 1986 [22]

المحافظة	الابقار	الاغنام	الماعز	الجاموس
دهوك	17357	126145	116012	87
اربيل	48736	348766	194282	630
كركوك	58353	479186	71088	1827
السليمانية	108385	323606	154244	1137
الاقليم	232831	1277703	535626	3681
العراق	1578400	8981200	1475500	141400
٪	14.7	14.2	36.3	2.6

ثانياً: القدرة

تشكل مصادر القدرة و بمختلف اشكالها ركنا مهماً من اركان قيام الصناعات و تتوفر هذه المصادر في اقليم كوردستان اكثر من توفرها في اي اقليم آخر في العراق.

تعد القدرة الكهرومائية من بين القوى المحركة الاساسية في ادارة المصانع، و يبين الجدول التالي كمية الطاقة المنتجة في المحطات الكهرومائية الموجودة في الاقليم.

الجدول رقم (10)

انتاج الطاقة الكهربائية في اقليم كوردستان لسنة 1988 (مليون كيلو واط/ ساعة)[23]

المحافظة	الطاقة المولدة
السليمانية[24]	1670.8
كركوك[24]	498.6
الاقليم	2169.4
العراق	25445.3

ومن الجدير بالذكر، أن هناك العديد من المساقط المائية الطبيعية المتواجدة في انحاء مختلفة من الاقليم لاسيما الجبلية منها، و يمكن ان تستثمر من توليد الطاقة الكهربائية لشلالات كلي علي بيك و بيخال و زلم و سولاف و اشناوة.

كذلك يوجد النفط بكثرة في الاقليم و يتواجد فيه اكبر حقول البترول في العالم، و يصل معدل انتاج البئر الواحد في كركوك الى اكثر من 3000 طن، اي ما يعادل حوالي 25000 برميل يوميا[25].

ان وجود هذا الكم الهائل من البترول في الاقليم سيساعد بلاشك في الحاضر و المستقبل على انشاء و تصميم العديد من الصناعات سيما انه توقف ضخ البترول من هذه الابار ولمدة طويلة بعد وضع الحصار الاقتصادي على العراق، و يعود ذلك الى رخص قيمة البترول و سهولة نقله.

ان الاحصاءات تشير الى ان انتاج ابار محافظة كركوك قد بلغت 338416 طن مترى عام 1960 و ازدادت في عام 1970 الى 568925 طن متري[26].

اما الغاز الطبيعي فيمتلك اقليم كوردستان امكانية كبيرة و يستثمر في الوقت الحاضر للاغراض المنزلية، اما استخدامه للغرض الصناعي معدومة حيث يحرق في مناطق استخراج البترول.

ثالثاً: الأيدي العاملة

ان الصناعات و على مختلف اصنافها تحتاج في عملياتها الانتاجية الى استخدام العمالة، و تتباين نوع الايدي العاملة و كميتها من صناعة لاخرى. فيحتاج بعض الصناعات الى عدد قليل من العمال كصناعة الالبان و بعضها يحتاج الى عدد كبير كصناعة الغزل و النسيج.

و تعد الايدي العاملة الصناعية من عوامل الانتاج التي لها قابلية عالية للحركة مقارنة بالعوامل الاخرى، اذ يمكن توفيرها بالحوافز و المشجعات المادية[27]. غير ان الانتاج الصناعي لا يرتبط بحجم الايدي العاملة فقط بل بما يتميزون به من كفاءة الانتاج الصناعي تعتمد على دراساتهم العلمية و خبراتهم الفنية و درجة تدريبهم و مهارتهم في العمل. و فيما يتعلق بحجم و درجة تدريبهم و مهارتهم في العمل. و فيما يتعلق بحجم السكان، بلغ عدد سكان اقليم كوردستان 3.525.415 نسمة حسب تعداد 1987 و شكل العاملون في مجال الانشطة الصناعية 6.4٪ من مجموع الاشخاص النشطين اقتصادياً، بعدما كان 6.7٪ حسب تعداد 1977[28].

و يظهر لنا من هذه النسب ان الطاقات البشرية غير مستقلة لحد الان، وعلى هذا فإن الصناعة لا تمتص سوى نسبة ضئيلة من مجموع السكان القادرين على العمل في الاقليم.

اما فيما يتعلق بمستوى كفاءة العامل فتعتمد على عوامل عدة، تتعلق بمستوى تعليمه و مستوى حياته المادية و مدى خبرته الفنية و درجة التدريب، و بخصوص هذا الجانب يشكو الاقليم من نقص واضح في هذا المجال، و لاريب ان انخفاض قدرة العمل الانتاجية تعد من اهم العوامل في عرقلة التطور الصناعي في الاقليم. اذن يستلزم الامر رفع مستوى التعليم الفني الصناعي و زيادة المدارس الصناعية و معاهد التدريب و التأهيل المهني لغرض تحقيق النهضة الصناعية.

رابعاً: الموارد المالية.

تحتاج انشاء الصناعات الى رؤوس اموال، ويكون حجم هذه الوحدات الصناعية عادةً بحجم هذه الاموال ولاشك ان هذه الموارد المالية لازمة لشراء الاراضي المخصصة لبناء المصنع، و تكاليف البناء، و شراء الاجهزة و الادوات الخاصة بنوع الصناعة.

هذا و تأتي الموارد المالية من مصدرين اساسيين[29] هما:

1-مخصصات الدولة: و تحدد هذه المخصصات، وفقاً للسياسة الاقتصادية للدولة عند تحديد الميزانية الخاصة بكل قطاع من القطاعات الاقتصادية، حيث تقوم الحكومة بانشاء الصناعات الخاصة بها ± الصناعات العامة. و من الجدير بالذكر ان تخصيصات الحكومة لمناطق كوردستان كانت قليلة مقارنة ببقية اقاليم العراق الاخرى[30]، و يدل على هذا عدم توافق حجم الصناعات في الاقليم مع امكاناتها الذاتية و ما تتوفر فيها من موارد خام و اسواق. هذا و يتعذر الحصول على البيانات الرسمية حول هذه التخصيصات.

2-الاستثمارات الخاصة: و هي في الحقيقة متجهة الى حقول غير صناعية، حيث يفضل الاستثمار في المجالات الاخرى و منها الزراعة و التجارة و المضاربة بالعقار و العملات، بسبب عدم وجود العقلية الصناعية و عدم وجود تشجيع حكومي او اقليمي و لهذا تتجه رؤوس الاموال نحو هذه الحقول السابقة الذكر لغرض الحصول على اكبر قدر من الربح و باسرع وقت، بعيد عن النشاط الصناعي لتقليل المخاطر بالخسارة.

و من الجدير بالملاحظة، انه بعد انتفاضة اذار 1991 ظهرت بين السكان مجموعة من الرأسماليين، جاءت مواردهم المالية الكبيرة بشكل سريع جداً دون حصول ذلك بصورة طبيعية و دون المرور بالمراحل الاعتيادية لهذا و تتمة لضعف الوعي لم يتوجه هؤلاء الرأسماليون نحو انشاء المشاريع الصناعية ضمن القطاع الصناعي الخاص.

اما عن دور المصارف الصناعية، فقد تدخلت هذه المصارف و مولت المستثمرين بقروض لغرض تنمية الصناعات في الاقليم، الا ان دعم المصارف للقطاع الصناعي في مناطق الاقليم كان قاصراً الى حد بعيد. حيث تراوحت بين 0.5٪ سنة 1970 و 22٪ سنة 1980 من مجموع ما صرف على المشاريع الصناعية في العراق[31].

خامساً: السوق

يعد السوق من اهم العوامل المؤثرة على توطن الصناعات في الاقليم، لان اكثرية النشاطات الصناعية

استهلاكية تقترب بطبيعتها من السوق الذي يتأثر بدوره بحجم و كثافتهم و مستواهم المعاشي و قدرتهم الشرائية.

وفيما يتعلق بتأثير حجم السكان و نموهم و مستوى دخل الفرد في الاقليم، يمكن ان نلحظ ان عدد سكان الاقليم في تزايد مستمر بسبب الخصوبة العالية و ارتفاع الولادات، حيث ازداد سكان الاقليم من 1.722.564 مليون نسمة عام 1957 الى 3.072.912 مليون نسمة عام 1977 و الى 3.525.415 مليون نسمة عام 1987[32]. اما معدل دخل الفرد السنوي فهو، نحو 470 ديناراً حسب بيانات دائرة احصاءات ميزانية الاسرة في العراق لعام 1985[33]، اضف الى ذلك فأن غالبية السكان في اقليم كوردستان يسكنون المدن الكوردية، و هذا يعني ان فرص اقامة المشاريع الصناعية موجودة سواء بالاعتماد على اسواق المدن او عبر تكامليها مع بقية اسواق المحافظات العراقية الاخرى.

سادساً: شبكة الطرق و المواصلات

تعد شبكة الطرق و المواصلات شريان الصناعة الحيوي، اذ تتفرع خطوط النقل من المدن نحو الاطراف الداخلية، و يربط هذه الشبكة بين مناطق تواجد الخامات و المصنع من جهة و المصنع و الاسواق من جهة ثانية. و تشمل الطرق البرية و النهرية و الجوية النقل عن طريق السكك الحديدة، الا ان ما يوجد من الطرق البرية فقط (النقل بالسيارات)، اما الاصناف الاخرى فهي غير موجودة.

ان اقليم كوردستان قد شهد و خلال فترة السبعينيات و الثمانينيات شق مئات الكيلومترات وتبليطها و صيانة مئات الكيلومترات الاخرى.

من المهم هنا ان نؤكد و بالرغم من عدم وجود الانواع الاخرى من الطرق، ان نصيب الفرد من طول الطرق يعد منخفضاً، و بتعبير آخر ان هناك عدم تجانس بين طول الطرق و حجم السكان و ترتبط مدن اقليم فيما بينها عبر طرق برية مبلطة، و هي كذلك مرتبطة مع باقي اقاليم طرق الاخرى مما تسهل نقل المواد الخام و المنتوجات منها و اليها.. كذلك ترتبط الاقليم بطرق خارجية مع كل من تركيا و ايران المجاورتين للاقليم.

انواع الصناعة في اقليم كوردستان

تصنف الصناعة في العراق الى تسعة اقسام، الا ان هذه الاصناف ليست بالضرورة ان تكون موجودة في الاقليم لاسيما ان هناك صناعات تعتمد على مواد اولية غير موجودة في الاقليم.

عند النظر في الجدول رقم (11) يتبين ان اكثر من نصف المؤسسات الصناعية الموجودة من نوع الصناعات الاستهلاكية حيث ان قطاع الصناعات الغذائية تشكل 39٪ من البناء الصناعي للاقليم و صناعة المنتوجات 16.5٪، اما القطاعات الاخرى فتحتل قطاع صناعة المنتجات المعدنية 16.5٪ و الكيمياوية و البتروكيمياوية 10.3٪ و الورقية 5.1٪. اما قطاع صناعة المنتجات التعدينية و الصناعات الخشبية فتحتل كل منهما 6.2٪ من مجموع صناعات الاقليم.

وما يتعلق بالعمال الصناعيين، يحتل قطاع الصناعات الغذائية مكان الصدارة في استيعابها للايدي العاملة (53٪) و المنتجات التعدينية 17.7٪ و الكيمياوية 12.8٪ و المنسوجات 8.9٪، و اما القطاعات الاخرى الخشبية، المعدنية، الورقية فيحتل كل منهم 3.9٪، 2.2٪، 1٪ على التوالي.

و ما يخص بالموارد المالية المستثمرة في القطاعات الصناعات الواردة في الجدول المذكور، نجد ان قطاع الصناعات الكيمياوية قد استحوذ على اكبر الاستثمارات و استحوذت الخشبية على اقلها.

وعند تحليل الجدول من زاوية اخرى وهي واقع التوزيع الجغرافي للصناعات من حيث (عدد المصانع، عدد العمال، مجموع الاستثمارات) على مستوى محافظات الاقليم، نجد:

جدول رقم (11-أ)

البناء الصناعي في محافظة دهوك اقليم كوردستان العراق (الصناعات الكبيرة)

ت	القطاع	عدد المصانع	عدد العمال	مجموع الاستثمارات بالالاف
1	منسوجات	2	34	76
2	غذائية			
3	منتجات معدنية		.	
4	خشبية			
5	منتجات تعدينية			.
6	كيميائية	1	4	30
7	ورقية			
	المجموع	3	38	106

جدول رقم (11-ب)

البناء الصناعي في محافظة اربيل اقليم كوردستان العراق (الصناعات الكبيرة)

ت	القطاع	عدد المصانع	عدد العمال	مجموع الاستثمارات بالالاف
1	منسوجات	11	221	188
2	غذائية	10	152	301
3	منتجات معدنية	4	39	54
4	خشبية	1	7	17
5	منتجات تعدينية	.		.
6	كيميائية	3	37	92
7	ورقية	1	12	40
	المجموع	30	468	688

جدول رقم (11-ج)

البناء الصناعي في محافظة السليمانية اقليم كوردستان العراق (الصناعات الكبيرة)

ت	القطاع	عدد المصانع	عدد العمال	مجموع الاستثمارات بالالاف
1	منسوجات	2	48	48
2	غذائية	12	1501	3669
3	منتجات معدنية	6	10	22
4	خشبية	-		-
5	منتجات تعدينية	3	491	2966
6	كيميائية	1	25	60
7	ورقية	2	8	32
	المجموع	26	2083	6799

جدول رقم (11-د)

البناء الصناعي في محافظة كركوك اقليم كوردستان العراق (الصناعات الكبيرة)

ت	القطاع	عدد المصانع	عدد العمال	مجموع الاستثمارات بالالاف
1	منسوجات	1	5	15
2	غذائية	16	195	656
3	منتجات معدنية	6	28	55
4	خشبية	5	130	54
5	منتجات تعدينية	3	122	99
6	كيميائية	5	378	13940
7	ورقية	2	17	35
	المجموع	38	875	14855

جدول رقم (11-هـ)

البناء الصناعي في اقليم كوردستان العراق (الصناعات الكبيرة)

ت	القطاع	عدد المصانع	عدد العمال	مجموع الاستثمارات بالالاف
1	منسوجات	16	308	327
2	غذائية	38	1848	4626

3	منتجات معدنية	16	77	131
4	خشبية	6	137	71
5	منتجات تعدينية	6	613	3065
6	كيميائية	10	444	14122
7	ورقية	5	37	107
	المجموع	97	3464	22448

المصدر: سميرة كاظم الشماع، المناطق الصناعية في العراق، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1980، ص 368-382.

محافظة كركوك قد استحوذت مكان الصدارة من حيث عدد المصانع (38) مصنعاً و دهوك على اقلها (3)، و من حيث عدد العمال يأتي السليمانية في المرتبة الاولى (2083 عامل) و كركوك بالدرجة الثانية (875 عامل) و اربيل بالدرجة الثالثة (468 عامل) و دهوك على (38 عامل) فقط، و ما يتعلق بالاستثمارات، نجد ان اكبر الاستثمارات في كركوك، اما اهم القطاعات الصناعية كما مبيين في جدول رقم (11) فهي:

أ-قطاع الصناعات الغذائية و المشروبات و السجائر.

2-قطاع صناعة المنسوجات و الألبسة.

3-قطاع صناعة المواد الانشائية.

4-قطاع الصناعات الكيمياوية و البتروكيمياوية.

5-قطاعات اخرى.

1-قطاع صناعة المواد الغذائية و المشروبات و السجائر:

يتألف هذا القطاع من فروع صناعات رئيسية تشمل منتجات الالبان و التعليب و المرطبات و طحن الحبوب و البسكويت و صناعة السكر و تكريره و الحلويات السكرية و صناعة الثلج و المياه الغازية و صناعة التبغ و السجائر و غيرها.

و نظراً لارتباط هذا القطاع الصناعي بحجم السكان المستمر و نموها و دخل الافراد و الاسرة، فانه في نمو مستمر، و استطاع الى حدما اشباع الطلب المحلي.

ان اكثر هذه الصناعات تابعة للقطاع الخاص مثل طحن الحبوب و الثلج و البسكويت، و هناك صناعات غذائية كبيرة تابعة للحكومة، و نظراً لفخامة هذه الصناعات و قدرتها على سد الطلب الداخلي فسوف نقتصر على ذكر بعض منها:

جدول رقم (12-أ)

البناء الصناعي في محافظة دهوك اقليم كوردستان العراق

ت	القطاع	عدد المصانع	عدد العمال	مجموع الاستثمارات
1	منسوجات	2	34	76230
2	غذائية	-		-

ت	القطاع	عدد المصانع	عدد العمال	مجموع الاستثمارات
3	منتجات معدنية	-	-	-
4	خشبية	-	-	-
5	منتجات تعدينية		-	-
6	كيميائية	1	4	30.000
7	ورقية	-	-	-
	المجموع	3	38	106230

جدول رقم (12-ب)

البناء الصناعي في محافظة اربيل اقليم كوردستان العراق

ت	القطاع	عدد المصانع	عدد العمال	مجموع الاستثمارات
1	منسوجات	11	221	188500
2	غذائية	10	152	301180
3	منتجات معدنية	4	39	54520
4	خشبية	1	7	17000
5	منتجات تعدينية		-	
6	كيميائية	3	37	92000
7	ورقية	1	12	40000
	المجموع	30	468	688200

جدول رقم (12-ج)

البناء الصناعي في محافظة السليمانية اقليم كوردستان العراق

ت	القطاع	عدد المصانع	عدد العمال	مجموع الاستثمارات
1	منسوجات	2	48	48000
2	غذائية	12	1501	3669773
3	منتجات معدنية	6	10	22810
4	خشبية		-	-
5	منتجات تعدينية	3	491	2966902
6	كيميائية	1	25	60000
7	ورقية	2	8	32468
	المجموع	26	2083	6799953

جدول رقم (12-د)

البناء الصناعي في محافظة كركوك اقليم كوردستان العراق

ت	القطاع	عدد المصانع	عدد العمال	مجموع الاستثمارات
1	منسوجات	1	5	15000
2	غذائية	16	195	656138
3	منتجات معدنية	6	28	55000
4	خشبية	5	130	54240
5	منتجات تعدينية	3	122	99000
6	كيميائية	5	378	13940119
7	ورقية	2	17	35650
	المجموع	38	875	14855147

المصدر: د. سميره كاظم الشماع، المناطق الصناعية في العراق، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1980، ص 368-382.

الهوامش

1-وجدت في اقليم كوردستان بعض الحرف الصناعية، حيث امتازت السليمانية بصناعة البنادق التي تباع الى المناطق المجاورة، و يذكر انه كان في السليمانية وحدها عام 1902 حوالي 150 من العمال المهرة في صنع الاسلحة لكنها تعرضت الى التدهور بعد الاحتلال البريطاني للعراق كما برعت رواندوز بصناعة المدافع التي كانت تغطي حاجة المنطقة.

المصدر: د. كمال مظهر احمد، الطبقة العاملة العراقية، بيروت، 1981، ص 68 و حسين القهواني، الحالة الاقتصادية من القرن التاسع عشر حتى نهاية العصر العثماني، موسوعة حضارة العراق، جزء 8، بغداد، 1985، ص 98.

2-جوني يوسف حنا، تأريخ الصناعة الوطنية و علاقتها بالتطور السياسي في العراق 1929-1958، رسالة ماجستير مقدمة الى قسم التأريخ بكلية الاداب جامعة الموصل، الموصل، 1989، ص 267-271.

3-جوني يوسف حنا، تأريخ الصناعة الوطنية و علاقتها بالتطور السياسي في العراق 1929 1958، نفس المصدر، ص 246.

4-د. طارق شكر محمود، اقتصاديات المصدرة للنفط "اوبك"، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1979، ص200.

5-الغى هذا البرنامج بعد الغاء مجلس الاعمار عام 1959 و استحداث مجلس التخطيط ثم وزارة التخطيط في 1959.

6-محمد صالح حمد الدليمي، التنمية الصناعية العراقية و آفاقها المستقبلية لفترة ما بعد الحرب، رسالة ماجستير مقدمة الى معهد الدراسات القومية و الاشتراكية بجامعة المستنصرية، بغداد، 1990، ص 55-56.

7-نوزاد محمد حسن، واقع و آفاق التنمية الصناعية في منطقة كردستان للحكم الذاتي، مصدر سابق، ص 68.

8-المصدر نفسه، ص68.

9-الجمهورية العراقية، وزارة التخطيط، الجهاز المركزي للاحصاء، دائرة الاحصاء الصناعي ± نتائج الاحصاء الصناعي السنوي للمنشآت الصغيرة لسنة 1970 جدول رقم (10) ص 128، كذلك الاحصاء الصناعي للمنشآت الكبيرة لسنة 1970 جدول رقم (9) ص 121.

10-لم نجد اية مؤسسة صناعية كبيرة في دهوك في عام 1970.

11-الجمهورية العراقية، وزارة التخطيط، الجهاز المركزي للاحصاء، مديرية الاحصاء الصناعي، نتائج الاحصاء الصناعي للمنشآت الصغيرة لسنة 1988، جدول (6)، ص 161 و نتائج الاحصاء الصناعي للمنشآت المتوسطة لسنة 1988.

جدول (6)، ص 103. و نوزاد محمد حسن، واقع و آفاق التنمية الصناعية في منطقة كردستان للحكم الذاتي، مصدر سابق، ملحق رقم 1، 3، 5 ± صفحة 137، 139، 141.

12-لم يتسن لنا الحصول على عدد المنشآت الصناعية الكبيرة في محافظة كركوك و عدد المشتغلين فيها لعدم توفر البيانات عنها.

13-نوزاد محمد حسن، واقع و آفاق التنمية الصناعية في منطقة كردستان للحكم الذاتي، مصدر سابق، ص 76.

14-تشمل هذه النسبة واقع التغير بين الفترتين لمحافظات الاقليم باستثناء كركوك و ذلك لعدم توفر بيانات عنها. حيث كان عدد المنشآت في عام 1970 (28) منشأة عدا كركوك و وصل الى (79) في عام 1988، اي بنسبة تغير (282٪).

15-شاكر خصباك، العراق الشمالي، مطبعة شفيق، بغداد، 1973، ص 425.

16-نفس المصدر، ص427.

17-عبد خليل فضيل و احمد حبيب رسول، جغرافية العراق الصناعية، مطبعة جامعة الموصل، الموصل، 1984، ص 124.

18-نفس المصدر، ص 125

19-شاكر خصباك، العراق الشمالي، المصدر السابق، ص 429.

20-نوزاد محمد حسن، واقع و آفاق التنمية الصناعية في منطقة كردستان للحكم الذاتي المصدر السابق، ص 117.

21-الجمهورية العراقية، وزارة التخطيط، الجهاز المركزي للاحصاء ± المجموعة الاحصائية السنوية 1986، جدول رقم (2/3) ص 57.

22-محسن ابراهيم احمد، واقع القطاع الزراعي في اقليم كردستان العراق و سبل تنمية خلال المدة 1974-1993، رسالة ماجستير مقدمة الى قسم الاقتصاد ± كلية الادارة و الاقتصاد ± جامعة صلاح الدين، اربيل، 1994، ص 79.

23-كانت زراعة بنجر السكر مزدهرة حتى اغلق معمل السكر في السليمانية في 1987.

24-وزارة التخطيط، الجهاز المركزي للاحصاء، مديرية الاحصاء الزراعي، نتائج مسح الثروة الحيوانية في القطر لسنة 1986، الجدول رقم 19 و جدول رقم 20.

25-الجمهورية العراقية، وزارة التخطيط، الجهاز المركزي للاحصاء، مديرية الاحصاء الصناعي، نتائج احصاء مشاريع الماء و الكهرباء لسنة 1988، ص5-4.

26-عبد فضيل خليل، جغرافية العراق الصناعية، المصدر السابق، ص 104.

27-تتركز مشاريع انتاج الطاقة الكهربائية في هاتين المحافظتين فقط.

28-عبد خليل فضيل، جغرافية العراق الصناعية، المصدر السابق، ص 111.

29-سميرة كاظم الشماع، مناطق الصناعة في العراق، مؤسسة ايف للطباعة و التصوير، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1980، ص 284.

30-جزا توفيق طالب، سكان اقليم كوردستان: العراق، رسالة ماجستير مقدمة الى قسم الجغرافية كلية الاداب جامعة صلاح الدين، اربيل، 1995، ص 165، 167.

31-نوزاد محمد حسن، واقع و آفاق التنمية الصناعية في منطقة كردستان للحكم الذاتي، المصدر السابق، ص 119.

32-يعود ذلك لاسباب سياسية و ستراتيجية بالدرجة الاساس.

33-نوزاد محمد حسن، واقع و آفاق التنمية الصناعية في منطقة كردستان للحكم الذاتي، المصدر سابق، ص 120.

الآخر ـ الأمة ـ الأقليات

سامي داوود

الآخر

رغم التشاؤمية التي يقدمها "أنطونيو ما تشادو" عن تصوره للآخر عبر شخصية "أبين مارتين" التي ابتدعها ماتشادو، ليبث على لسانها أفكاره، فيقول: "ليس للآخر من وجود، هو ذا جوهر الإيمان العقلاني، عقيدة العقل البشري التي لا رجاء منها". فيؤمن بالآخر إيمانا شعريا. إلا أن المنطق الذي تقدم به "ريخنباخ " تحت اسم "منطق الاحتمال، يمنحني الفرصة للتحدث عن الآخر معرفيا، و ذلك بتبني منطق ثنائي يقضي حسب ريخنباخ، بوجود" سلم موصول من القيم المتوسطة بين / 1 / و بين/ 0 / و هما يرمزان إلى الحقيقة و الخطأ، و هذا يعطي الفرصة لأن ينضد تحت القيمة / 1 / جميع القيم التي تزيد على الـ 1/5 و تحت القيمة / 0 / جميع القيم الأخرى"[1]. هذا المنطق الاحتمالي هو الذي يعيد الاعتراف بالثالث المحذوف، الذي ترفضه البدايات الأولى للمنطق، منطق أرسطو، الذي سماه بالثالث المرفوع، أو الشيطاني المشوش، و هذه العودة للثالث الشيطاني المحذوف، هو التمثل للقيم الثلاثية، التي تجنبني الوقوع في التناقض، و الاعتراف بما أجهله على أنه متوسط بين الصدق و الكذب، و بالتالي الاعتراف بإمكانية وجود حقيقة أخرى تتجاوز حدسي و تجربتي المعرفية، و تمنحني إمكانية الشك فيما أعرفه كحقيقة ذاتية إعتقادية قابلة للخطأ، والاعتراف بجهل حقيقة ما لا أعرفه، وبالتالي رفض صيغة / نعم أو لا. و لا ثالث لهما/ و القبول بوجود ثالث محذوف من وعيي، لا أعرفه. هذه الصيغة الإبستمولوجية، هي التي تعينني على منح الآخر، صفة المجهول الذي لا أعرفه، و ليس قيمة القضية الكاذبة أو القضية غير الموجودة، و بما أنه مجهول لا أعرفه، فأنني لا أتفوق عليه، و لاتشكل قيمي التي أعتقد بصدقها، أي تفوق أو مستوى أعلى من قيمه

التي أجهلها، و لا تكون لغتي أفضل من لغته، و لا دمي أنقى من دمه، و لا أي شيء أكونه، أو كنته، أفضل من أي شيء يكونه أو كانه في سياق تجربتي و تجربته التاريخية. الآخر إذن، هو الثالث المحذوف من منطقي الذاتي، من وعي التمركز على الذات، الذي حذرنا منه "برتراند راسل". الآخر بهذا الوعي الذي يخبرني بجهلي الذاتي، هو ما يجب أن أنشغل به بالمعنى الوجودي، و ذلك بتمثلي للمنطق الاحتمالي، الذي يفتح لوعي - نافذة على حقيقة أجهلها، على الآخر، بما هو ثالث محذوف من الرؤية التي تنظر إلى العالم من خلال فكرتها و تصورها عن نفسها، لذلك أجدني أفضل وصف الآخر بالتوازن بدلا من وصفه بالحاجة أو غير ذلك من الأوصاف السياسية في الغالب.

و رغم أن الواقع التاريخي يثبت عكس ما استخلصته من منطق ريخنباخ، حيث أثبتت دراسة عن الدم، كتبها "لوك كولينز" مدى التفاني الذي تبذله الذات البشرية في رفض و محاربة الآخر معيدة إلى الواجهة تشاؤم ماتشادوا عن الآخر، و يتضح ذلك من عملية التبرع بالدم التي تمّ التشجيع عليها أثناء الحرب العالمية الثانية، حيث منع النازيون الألمان، اليهود من التبرع بالدم تحت يافطة نقاء العرق الألماني الآري. و في أمريكا، أدى التحيز العرقي إلى فصل و توسيم أكياس الدم marking المأخوذة من السود عن تلك المأخوذة من البيض[2]. و كان نتيجة ذلك ضياع الدم على الكثير من الجرحى الذين هددت حياتهم جراء هذه العقلية. و حتما قد لا يكون بإمكاني أن أنفي تجربة اختبارية بتجربة اختبارية أخرى، لذلك سأنفيها برهافة التجربة المعرفية.

تؤكد الدراسات الوراثية الحديثة، بأنه في كل مكان يوجد نوع من الصيرورة البطيئة داخل النمط الظاهر، تحدث للنمط الوراثي، و تثبت هذه الصيرورة البطيئة من بين ما تثبت النسب السلالي الحيواني لبني البشر عامة، و هذا الإثبات ينفي كل تصنيف عرقي للناس في زمر متجانسة تسمى"الأعراق" و تؤكد بالمقابل بأن هذه التصنيفات ليس لها أي معنى بيولوجي، لأنه، كما يشرح "ألبير جاكار" "لم يتم أبدا انفصال كلي للزمر البشرية الحالية خلال فترة طويلة، بشكل يكفي لحدوث تمايز وراثي ذي دلالة"[3] لذلك فإن ما عمم في الكتابات السياسية الإيديولوجية من تفوق عرقي لعرق على عرق آخر، أو ما كتب في الكتابات اللاهوتية من اصطفاء شعب ما من قبل الله، ليس له أي مؤيد موضوعي علمي، فالبعد البيولوجي كما يشرحه جاكار، بين الرجل الأبيض الفرنسي و بين الرجل الأبيض الفرنسي قد يكون اكبر أو اقل من البعد البيولوجي بين الرجل الأبيض الفرنسي و بين الرجل الأسود السنغالي[4] و بالتالي ليس هناك أي مسوغ معرفي يجيز استخدام تسميات كالعرق الآري او العرق السامي أو غيرها من التصنيفات، لأنها مفاهيم مشوشة، و ليس لها أي دلالة علمية. و هي في المحصلة النهائية، ليست اكثر من صورة كاريكتورية، تفضح محتواها الغير إنساني،

و التي يجب أن يرفضها الإنسان الشريف. صفة الإنسان الشريف، صيغة يستخدمها سلفادور لوريا في كتابه "الحياة تجربة غير مكتملة" حيث يتوجه اليه بكتاباته،و يدعوه إلى أن يصبح قريبا من الرب، عالما بدقة، سمات الخير و الشر.

إذن، ما من عرق أنقى أو أفضل من غيره. لكن بالمقابل، هل توجد لغة أسمى من غيرها..؟ أو هل تصلح اللغة، لكي تكون الأرضية التي تؤسس عليها مفاهيم كالأمة أو القومية..؟ و ادعاء البعض بأن اللغة الفرنسية أكثر تطورا و أهمية من اللغة الإنكليزية، أو ادعاء بعض المثقفين العرب بأن اللغة العربية، و لأنها لغة القرآن الكريم، مماهيا بين الإسلام و العروبة، هي أفضل من غيرها، فهي قد تسمو لسمتها الدينية، و بالنسبة إلى المنضوين تحت الدين الإسلامي الذي نزل بالعربية للعالمين طبعا، وليس للعرب وحدهم، مثلما يتضح ببساطة من خطاب ميشل عفلق على مدرج جامعة دمشق في ذكرى الرسول، حيث استخدم في خطابه تعبير "الرسول العربي" أثناء حديثه عن الثورة العربية الإسلامية، مطابقا بذلك بين العربية كلغة توجه بها الدين الإسلامي إلى العالمين و بين الإسلام كرسالة كونية، الأمر الذي لا يتفق و التصور الإسلامي نفسه عن الإسلام، حيث نجد موضوع الجنسية الإسلامية في التصور الإسلامي و عند أكثر الفقهاء تشددا، الذي هو سيد قطب، يرفض في كتابه الذي أقام الدنيا في الحراك الإسلامي الحديث، أي كتابه "معالم في الطريق" يرفض ربط الإسلام بالعصبية القبلية واللغوية و غيرها من العصبيات، و يحددها بالعقيدة الإسلامية التي ينضد تحتها مختلف الجنسيات.[5]

وهذا يوضح الخلط الهائل الغير معرفي بين مكونات الدين و القومية، في الخطاب القومي الذي استند إلى اللغة كأساس تكويني. أن هذا الأمر ليس له أي سند معرفي، فالمذهب العقلي المعاصر، يثبت قبلية المبادئ العقلية المجردة و العامة، و هي قبلية تنسجم مع ما أثبته "سلفادور لوريا" عن الشبكة اللغوية القبلية، و هي أيضا ما أثبته التحليل اللغوي الحديث (نعوم تشومسكي في المنهج التوليدي) الذي كشف بأنه لجميع لغات البشر أنماط و علاقات نحوية أساسية مشتركة، يوضحها "لوريا" وراثيا على النحو التالي: "أن اللهجات الأكثر بدائية من لهجات قبائل أفريقيا أو سكان استراليا الأصليين تشاطر اللغة الفرنسية أو الإنكليزية بنية شبكية قاعدية، الأمر الذي يوحي بأن هذه البنية، هي تعبير عن تنظيم للدماغ مشترك"[6] أي أن اللغة تتكون من شبكة منطقية وراثية مشتركة لدى البشر عامة، و مركبة أخرى تشتق من التجربة، و أن الطبيعة القبلية الصورية لبينة العقل و اللغة، تنفع بأن تكون كأساس لتوحيد البشر في قيمة واحدة، و تأبى أن تكون أساسا لتفوق فئة لغوية على فئة لغوية أخرى، وهذا هو أحد المآخذ الأساسية الموجهة إلى نظرية الأمة والقومية في الفكر العربي الحديث الذي يؤله عامل اللغة و يختزل التكوين القومي على نحو "الحصري" إلى العامل اللغوي. إذا لا يمكن أن تكون اللغة لوحدها بمثابة الدين الطبيعي الذي يؤسس المصير القومي

والأممي، كما أنها لا يمكن أن تكون عنصر تفوق. إذن. ما الذي يمكن أن يكون أساسا لعملية تصنيف الأمم أو لتأسيسها...؟

هل بالإمكان الاستناد إلى لون الجلد أو إلى حجم الراس مثلا، لكي نصنف الأمم..؟ فنصنف الأمة الأفريقية على أساس لون جلدها و الأمة الصينية على أساس حجم رأس الصينيين..!!؟

بكل أسف، يزخر التاريخ بالكثير من الكتابات السياسية الغبية، و البحوث الطبية التي تتناول شعوب معينة و تحدد جوهرها الحيواني؛ ماهيتها، بأن تصف أفرادها، باللغة ذاتها التي تستخدم في وصف الحيوانات، فتقول مثلا: بأن المنطق لا ينفذ إلى عقل الإنسان الفلاني أو بأنه لا يفهم العلوم، كالكتابات التي ظهرت في بعض المؤتمرات الطبية الفرنسية و في الصحف الفرنسية، أثناء الاحتلال الفرنسي لأفريقيا، إذ حددت تلك الكتابات و البيانات الطبية جوهر الرجل الأسود بالتوحش الإجرامي، وبأنه ليس له لحاء دماغي و بأن الفصين الأماميين لدماغ الرجل الأسود لا يعملان[7].

تؤكد مرة أخرى الدراسات الوراثية، التي تمنحنا الكثير من الدقة في استخدام الكلمات، تؤكد بأن الألوان المختلفة للجلد، تنجم عن كثافة صباغ وحيد هو الميلانين في البشرة، و هو موجود عند السود والبيض بكميات متفاوتة، و أن الاختلافات المسجلة هي اختلافات كمية و ليست نوعية، و أن المورثات الصبغية لدى السود و البيض تسمح بوجود حالات بينية ممكنة لدى الطرفين، أي ظهور جيل وسطي متشابه في اللون لدى الطرفين. و هذا التحليل يقوض أساس أية نظرية تتناول الآخر على أساس لون جلده. فهل بالإمكان رفض أمة على أساس لون جلدها..؟ أو تأسيس أمة على أساس لون الجلد..؟. حتما. لا، فاللون الأسود لم يساعد أفريقيا على تأسيس الأمة الأفريقية، لأن الأمة كطرح رومانسي متجاوز للفروقات الواقعية بين الشعوب التي تأسس أفريقيا السوداء، لن تتجسد واقعيا إلا من خلال الحلول التي تنتجها تلك الفروق في علاقاتها التي تؤسسها، و بالتالي تصبح العلاقة بين الذوات المختلفة، هي التي تمنح الشركاء واقع و نظام و تكوين مشترك، فالأمر الذي جعل من نيجيريا دولة B أمة، هو الفيدرالية القائمة على أساس التنمية الاقتصادية، إذ أصبحت نيجيريا بعد استقلالها عام 1963 ساحة تنمية اقتصادية هامة، و كانت تتألف من 12 ولاية، ثم أصبحت في عام 1983 مؤلفة من 29 ولاية، مع اعتزام كيانات أخرى الانضمام اليها، فبلغ عددها في عام1986 إلى 48 ولاية.و هكذا لم تتأسس الدولة B الأمة النيجيرية على أساس اللون المشترك أو على أساس اللغة المشتركة أو الدين المشترك، بل على أساس الحاجة إلى التنمية الاقتصادية[8].

ان هذه الاعتراضات التي قدمتها على مفاهيم كالعرق و اللون و اللغة القومية، التي اعتمدت كأساس لاضطهاد أمة من قبل أمة أخرى أو كأساس نظري لتكون أمة غير منجزة لدى البعض الآخر، أو كأساس للتفوق الإنساني، تدفعني باتجاه كلمة أخرى

أكثر فتنة و إغراء، و هي "المساواة"، هذه الكلمة التي أدت إلى اختلاط شامل بين الحقوق و الواجبات، بحيث تم تحت ستار التحليل السياسي للمساواة تصنيف الشعب الواحد، والشعوب المتعددة داخل الدولة الواحدة، إلى أصناف متساوية في الظاهر، ومتفاوتة في القيمة، الأمر الذي هدد ماهية البعض بالتلاشي، الماهية الإختلافية التي لا يمكن لأية نظرية أيديولوجية أن تمحوها، الأمر الذي يؤدي إلى صراعات عدة، لا يمكن للاختزال الماركسي أن يبسطها في الصراع الطبقي وحده. أن المساواة لكي تكون ممتلئة بالمعنى، يجب أن تدلل على نفي كل ما ذكرناه من فروقات غير حقيقية، أي باختصار، يجب أن تنفي التفوق العنصري القائم على أسس وهمية، و يجب عليها أن تعني حماية الآخر الضعيف عدديا أو اقتصاديا أو سياسيا، من اضطهاد الأنا المتضخم اقتصاديا و سياسيا و عسكريا، المهيمن على الجغرافيا و على وسائل الاستغلال عامة؛ حماية الآخر من الاضطهاد الثقافي الذي يؤدي في المحصلة، لا إلى استعمار القوي للضعيف، أو إلى استغلال الكبير للصغير، بل إلى فرض نمط حياة فئة معينة على فئة أخرى، و دمجها في نسيجها العام الذي يحول ماهية قائمة مختلفة إلى ذكرى، و من ثم إلى لا شيء. و قد يكون بإمكاننا أن نعترض على العولمة بالطريقة التالية: نرفض أن تفترس اسماك القرش الكبيرة، الأسماك الصغيرة، بعد أن تم اختزال المحيط بفعل التكنولوجيا و تطور وسائل الاتصال و غيرها من الأمور العابرة للحدود و القاتلة للشرطي الجمركي إلى حوض زجاجي صغير يحكمه الأقوى، وذلك بجعل كل شيء ناطقا بماهية الحاكم الكوني. وفي هذا الاعتراض، احترام لهوية الآخر، و رفعه إلى مستوى "أناي" في القيمة الإنسانية، و بذلك نحقق للبشرية تنوعها الخلاق، الذي هو في المحصلة النهائية، ضمانها البيولوجي في البقاء. و للملاحظة، فأن الفهم الخاطئ و الفهم الاستغلالي لنظرية داروين "أصل الأنواع...البقاء للأقوى" ادى إلى ظهور أفكار سياسية نازية و عنصرية عفنة. فالتنوع أساس البقاء، وليس التدجين و الأحادية التهديمية لإنسانية الإنسان، و المهتم بالبحوث البيئية و بعلم المحيطات يدرك أهمية وجود كائنات صغيرة نجهل وجودها في هذا الكون العظيم، و أهمية دورها في المحافظة على التوازن البيئي، التوازن الذي أساسه التنوع، التنوع بما هو أصل طبيعي قبل أن يكون ضرورة أو حاجة، مثلما هو الآخر، اصل في الطبيعة البشرية، و تجسيد لتوازني الوجودي، و ليس مجرد حاجة معرفية أو غير ذلك. سأسهب في تحليل المساواة أثناء حديثي عن الأقليات، و أكتفي الآن بوضع خلاصة، اختصرها في أن توازن الأمم، يكمن في تنوعها الثقافي و في اختلاف أفرادها، و بأن كل فرد هو آخر بالنسبة إلى فرد آخر،و بأن كل إلغاء للآخر، هو في الوقت نفسه انكماش للذات على جهلها الذاتي لنفسها،و بأن فهم الآخر، و الانفتاح على ثقافته، هو الضمانة الإنسانية لبناء عالم مشترك.

الأمة

مختصر نظرية الأمة لدى آرنيست رينان.

يبدأ آرنيست رينان نظريته عن الأمة بمقدمة يثبت فيها ان مفهوم الأمة، مفهوم حديث لم يعرفه الزمن القديم: "إذا لم تكن مصر و الصين و كلدة القديمة أمما بأي درجة، لقد كانت بمثابة قطعان يقودها ابن لشمس و ابن للسماء"، و بأن الإمبراطورية الرومانية، كانت قريبة من ان تكون وطنا، و يعود الفضل في إدخال مفهوم الجنسيات إلى العالم، للغزو الجرماني في القرن الخامس الميلادي و إلى آخر الغزوات النورماندية في القرن العاشر الميلادي، ثم ينتقل إلى معاهدة فردان التي بدأت معها ظهور مقسمات ثابتة الحدود، هي فرنسا و ألمانيا و إنكلترا و إيطاليا و اسبانيا، و منذ تلك المعاهدة بدأت هذه الدول بالسير نحو وجودها القومي و ذلك لعدة أسباب:

-انصهار السكان المؤلفين لهذه الدول في كل واحد

-نسيان الغزاة للغتهم بالذات

-تبني الغالب ديانة المغلوب، و بالتالي انتفاء الاضطهاد الديني.

و يرى رينان بأن نسيان الأخطاء التاريخية هو الأساس لخلق الأمة، و يحدد جوهر الأمة بوجود: "الكثير من الأشياء المشتركة، و أن سائر الأفراد قد نسوا العديد من الأشياء" أما التأسيس، فأن رينان يجد بأن الأمم قد تأسست أما:

-على يد سلالة حاكمة......مثال فرنسا

-وأما بالإرادة المشتركة للأقاليم... مثال هولندا و سويسرا و بلجيكيا

-أو بروح عامة تغلبت على الإقطاعية.... مثال إيطاليا والمانيا

و بعد أن يوضح الفرق بين مبدأ الجنسيات و مبدأ الأعراق، ينتقل رينان إلى مبدأ الحق القومي في نشوء الأمم، و يتساءل عن المعيار الذي تبنى عليه هذا المبدأ، فيتناول:

أولا: العرق

يقول رينان: بأن الاعتبار "الاتنوغرافي" العرقي لم يكن له اي شأن في تكون الأمم الحديثة و يستشهد بـ فرنسا التي هي سلتية و أيبيرية و جرمانية

وبألمانيا التي هي جرمانية و سلتية و سلافية

وبإيطاليا التي هي غولية و آتروسية و بيلازجية و إغريقية.

ويثبت عبر هذه الأمثلة، أن ليس هناك من عرق خالص، و بان الأصول الحيوانية للإنسان سابقة بكثير على أصوله الثقافية و الحضارية و اللغوية و بأن الأمة الفرنسية هي ما خرج من آنية "الطهو الكبيرة" حيث تخمرت فيها سويا العناصر الأكثر تنوعا، و الخلاصة أن العرق، إنما هو شيء يتحصل و ينفرط، و أن اول أمم اوربا هي أمم قائمة في جوهرها على اختلاط دماء أبنائها.

ثانيا: اللغة

يرى رينان بأن اللغة تدعو إلى الالتقاء، لكنها لا تكره أحد على ذلك، و بأن أمريكا الأسبانية واسبانيا

تتحدث ذات اللغة و لا تشكل أمة واحدة، على عكس سويسرا التي فيها أربع لغات و ثلاثة أديان و عدة اعراق و تشكل امة، و يرى بأن اللغات تشكلات تاريخية، و هي قلما تدل على دماء الذين يتحدثون بها، و ان المبدأ الأساس، هو ان الإنسان كائن عاقل و اخلاقي، قبل أن يكون معلبا داخل هذه اللغة او تلك، و قبل أن يكون عضوا في هذا العرق أو ذاك، و بأنه يوجد في الإنسان ما يفوق اللغة: أنه الإرادة.

ثالثا: الدين

يرى رينان بأن الدين لا يكفي ليقدم الأساس الكافي لإنشاء جنسية حديثة، و بأنه أصبح شأنا فرديا، يخص ضمير كل واحد، و أن تقسيم الأمم إلى امم بروتستانتية و أمم كاثولوكية ما عاد موجودا.

رابعا: الاشتراك في مجموعة مصالح

أنها تفيد في عقد معاهدات تجارية، لكنها لا تؤسس للأمة.

خامسا: الجغرافية

تحظى بنصيب كبير. الأرض تقدم المادة، حقل الصراع و العمل، اما الإنسان فيقدم الروح، الإنسان هو الأساس.

و هكذا يصل رينان إلى مفهومه الروحي عن الأمة، فالأمة لديه مبدأ روحي، و هي كما يصفها "عائلة روحية، لا مجموعة محددة بترسيمة الأرض".

هذه هي الخلاصة التي ينتهي إليها رينان، و يرى بأن شيئان يؤسسان هذا المبدأ:

-واحد من الماضي: و هو امتلاك إرث مشترك من الذكريات

-وآخر من الحاضر: و هو التوافق الحالي، الرغبة في العيش سويا. لذلك يصف وجود الأمة، بأنها عملية استفتاء شعري تحصل في كل الأيام[9].

تعد نظرية آرنيست رينان عن الأمة، من بين أكثر النظريات التي تناولت الأمة علمية، و تتأتى علميتها، من تقديمها لأدوات قراءة تشكل و تناثر الأمم، و قوانين استمراريتها و مستقبلها، وعدم تبسيطها للتركيبة الاجتماعية، و منحها الصفة الكونية، كما هو عليه الحال مع الماركسية على مختلف أدوارها، و بصورة خاصة في كتابات ماركس و انجلز، بلغتهما الاستفزازية في تناولهما لصيرورة تشكل الأمم. و سنقوم بمحايثة تصور الأمة في الكتابات الماركسية مع تصورها لدى رينان، لتحقيق نوع من التحاور النقدي بينهما و توضيح بعض أخطاء النزعة الكونية و اللازمنية التي أثرت في تحليلات الماركسيين للوقائع و لصيرورة تشكل الكتل التاريخية. قام ماركس و انجلز بتقسيم الأمم إلى أمم تاريخية و لا تاريخية، معتمدان الثورة التي توقعا حدوثها كونيا، و التي خابت تصوراتهما بشأن وقوعها، أساسا معياريا لامتلاك هذه الصفة التاريخية، و تماشيا مع نظرتهما للشعوب اللاتاريخية، قاما بتقسيم الشعوب إلى شعوب ثورية و شعوب ضد الثورة، و قسما مرة أخرى الأمم إلى أمم كبيرة و إلى أمم صغيرة من حيث إمكانية الحياة

الاقتصادية و السياسية، و تأييدهما لحق الأمم الكبيرة في الوجود و التشكل الأممي، و ذوبان الأمم الصغيرة، و كذلك في اعتبارهما طبقة البروليتاريا، فئة ثورية وحيدة ضد برجوازية، أما الفئات الأخرى المتوسطة، فانهاستتمفن و تندثر في الصناعة الكبرى. و إذ نجد موقف "ألتوسر" من ستالين يتحدد من اعتباره لستالين بـ "نبتا للإنسانية" نبتة تحطم الإنسان القديم في سبيل إنتاج الإنسان الجديد. فهو موقف متأصل في الخطاب الماركسي الثوري، الذي حاول أن يطبق القانون الطبيعي على التركيبة الاجتماعية، مؤمنا بالقطيعة و التقويض و إعادة البناء، الأمر الذي يضعف من علمية خطابه، إن لم يكن يثبت عكس ما يدعيه من علمية، فحتى الرياضات الحديثة التي تحولت كثيرا عن الرياضيات القديمة، تؤمن بصيرورة تطور المفاهيم حتى تصل إلى حالتها الخلاصية، و المنطق في بدايته كان طفلا يحبو و تطور تدريجيا نحو قربه من القانون الرياضي و"داروين" اثبت الصيرورة في علم التاريخ و بعدم تكرار الدورات الزمنية الإغريقية، رغم وجود مفهوم الصيرورة قبله في التأريخ الإيطالي. و لكي نفهم ذلك التأصل في الخطاب الماركسي، نعود إلى موقف إنجلز من الغزو الأمريكي للمكسيك، الذي يعده أمرا حسنا يدعو إلى السرورو بأنه من التقدم أيضا إكراه بعض الأمم بالعنف للانخراط في الحركة التاريخية. و لا ننسى الرسالة التي طالب بها ماركس الاستعمار البريطاني في الهند، أن يحققها B طبعا رغم إدانته الأخلاقية لأساليب استعمار البريطاني في الهند B فقد طالب الإنكليز بأن يحقق رسالة مزدوجة في الهند: "تدميرية و تجديدية، تدمير النظام الاجتماعي الآسيوي القديم، و خلق الأسس المادية لنظام اجتماعي غربي في آسيا"[10]. و بالرغم من التعارض الواضح بين خطاب كل من ماركس و انجلز حول الكفاح القومي للبولنديين، الذي تقدما به يوم 29 نوفمبر من عام 1847 م. إلا أنهما يتفقان على الإسنادية المعيارية للثورة التي تجعل موقفهما المتعارض في الظاهر منسجما على مستوى مضمون الخطاب، إذ يقول ماركس: "كي تستطيع الشعوب أن تتحدد بالفعل" يجب أن تكون مصلحتها مشتركة، و كي تكون مصلحتها مشتركة، يجب إزالة علاقات الملكية القائمة حاليا... و انتصار البروليتارية على البرجوازية، و هو لهذا السبب علامة على تحرر سائر الأمم المضطهدة[11]. أما موقف انجلز كديمقراطي الماني فيتضح من خلال ما قاله في التالي: "أن أمة من الأمم لا تستطيع أن تصبح حرة، أن هي استمرت في الوقت نفسه، في اضطهاد الأمم الأخرى، و هكذا، فأن تحرر ألمانيا سيبقى غير ممكن إذ لم تتحرر بولونيا من الاضطهاد الذي يمارسه عليها الألمان"[12]

فماركس يهدف إلى انحلال الأمم عبر ثورة اجتماعية كبرى، بينما انجلز يهدف إلى تحرر الأمم عبر ثورة قومية، و الشيء المشترك في تصورهما عن نشوء الأمم، هو الثورة الكونية الشاملة التي ستجتاح العالم "المتمدن". الثورة التي ستوحد كفاحات

الحركات السياسية و الاجتماعية، و مرد هذا التوقع، هو الأهمية التي منحها كل من ماركس و انجلز لدور الثورة الرأسمالية الصناعية و استقطاب المجتمع إلى طبقتين متصارعتين، و إضفاء طابع الكونية على هذا الاختزال للتركيبة الاجتماعية. لذلك نستنتج بأن الأمر الحاسم في نشوء الأمم بالنسبة إلى كل من ماركس و انجلز، هو قيام الثورة البروليتارية، و البروليتاريا باعتبارها الطبقة التي تسقط فيها جميع الطبقات الأخرى، و يؤكد ماركس حججه هذه، بما قاله في سياق حديثه عن البروليتاريا الألمانية، و بوصفه لها: "فئة، هي انحلال جميع الفئات، مجال يملك طابعا كونيا، بسبب آلامه الكونية "[13]. و رغم عدول ماركس عن نظرته للشعوب اللاتاريخية و توسيعه لتصوره القديم، عبر حديثه عن التطور غير المتساوي للأمم، إلا أنه حافظ على النمط التبسيطي للصراع الطبقي داخل المجتمع، و على صيرورة تطور المجتمعات عبر الصراع الطبقي و التطور الرأسمالي و تمركز السلطة و المال. الأمر الذي يرفضه "فرانز فانون" في كتابه "معذبو الأرض" إذ أن هذا التصور لا يجد له أي إمكانية للتحليل الطبقي فيما يتعلق بالمجتمعات ما قبل الرأسمالية، و ذلك بالنسبة إلى الدول الخاضعة لهيمنة الميتربولات، أو الدول المستعمرة، إذ نجد عناصر أخرى غير مادية تفعل فعلها في تكون الأمم داخل مثل هذه المجتمعات، و بإمكاننا أن نضيف إلى هذا الاستثناء، الدول الخاضعة لنمط الإنتاج الكولنيالي، فبالرغم من أن هذا النمط الكولنيالي، يحقق نظريا ما وصفه ماركس بالرسالة المزدوجة،و ذلك بإدخال التكنولوجيا و نمط الإنتاج الرأسمالي في مجتمعات زراعية أو بدوية، إلا أن التجربة أظهرت أن إقامة مصنع لسيارات الفورد أو فتح مقاهي الانترنيت في دولة آسيوية أو افريقية ما، أو إنشاء مطار حديث و مد سكك الحديد، و باختصار إدخال التكنولوجيا التي تعود بالربح للدول المنتجة لها، إلى الدول الأطراف المستهلكة، لم تغير بنية الوعي الداخلي، لدى أفراد هذه المجتمعات، التي ظلت متمسكة بالريفية و القبلية و غيرها من المفاهيم الهرمية، و يتضح ذلك بكل جلاء في طبيعة الأحزاب و هرميتها العشائرية و طبيعة أنظمة الحكم التي تأتي بالعصرنة المشلولة إلى أنظمتها الغير عصرية، و إلى خواء كلمات كالفرد و الذات الاجتماعية و مؤسسات المجتمع المدني من التصور الذي أدخلت هذه المفاهيم على أساسها. و بالتالي دخل النمط الإنتاجي التكنولوجي الكولنيالي إلى هذه الدول، ولكن الرسالة المزدوجة التي طالب بها ماركس، لم تهدم قديما و لم تعمر جديدا، و ظلت معلقة في خيال ماركس فقط. و رغم أن الجيل الماركسي الثاني و مع الأممية الثانية، و بالتحديد مع لينين و ستالين، حاولوا أن يعدلوا و يطوروا في نظرية الأمة الماركسية، إلا أنهم في محاولتهم تلك، كانوا يفرغون المفاهيم من مضامينها، كموقف لينين من حق الشعوب في تقرير مصيرها. حيث كتب: "لا يجوز أن يفسر هذا الحق إلا بمعنى حق تقرير المصير السياسي، أي الحق في الانفصال و تأسيس دولة

مستقلة"[14] لكنها ستكون تابعة اقتصاديا و ثقافيا، و بالتالي تابعة بنمط حياتها الاجتماعية للدولة التي اعترفت بحقها السياسي، أي بتفريغ المصير من محتواه الحقيقي و إلغائه تماما. و كان ذلك الموقف بسبب المنطلقات التي استند إليها لينين لتطوير نظرية الأمة، و هي قصارى القول، منطلقات تدمج كفاح البروليتاريا المتقدمة مع كفاحات التحرر القومي لسائر الشعوب المتأخرة، في وحدة ثورية عالمية واحدة. اي الإبقاء على الأساس الكلاسيكي لما كتبه كل من ماركس و انجلز، الا و هو الثورة البروليتارية الكونية القيادية، أو الحرب الكونية التي خابت توقعات الجبلين، و كانت محل خلاف بين كل من لينين و تروتسكي.

أما ستالين فأنه وضع بكل ثقة و تباه، شروطه الخمس الشهيرة لوجود الأمم، التي هي بالترتيب:

- الإقليم المغلق
- وجود حياة اقتصادية خاصة
- وجود لغة مشتركة
- وجود ثقافة مشتركة
- وجود تاريخ مشترك.

واعتقد بأنها شروط ليست بحاجة إلى تعليق، فهي معرفيا تلغي نفسها بنفسها، فالإقليم المغلق جغرافيا، لا يساهم في نشوء الأمم، و كذلك الحياة الاقتصادية و اللغة و غير ذلك باستثناء الثقافة، التي يجب العمل على جعلها مشتركة، كما فعلت الأمة البرازيلية التي هي خليط متنوع من الهنود و الأفارقة و الأسبان و البرتغال، التي نست اخطاء تاريخية بالمعنى الريناني و أسست رموز وطنية مشتركة و أساطير وطنية مشتركة و بالتالي اتفقوا على تكوين ثقافة وتراث مشترك.

ولكي لا ننجر وراء العرض التاريخي لسيرورة نظرية الأمة في المنظومة الماركسية، فأننا نجد بأن التطور الحاسم لهذه النظرية تحقق مع ظهور مجموعة من المفكرين الماركسيين الذين قرءوا الأمة من داخل المجتمعات التي كانوا ينتمون أليها و داخل القوانين التي تحكم تطورها، و من بين هؤلاء المفكرين "ليوبولد مارمورا" الأرجنتيني الأصل و الأوربي الثقافة، و الذي يرى بأن الأمر الحاسم بالنسبة إلى تكون أو عدم تكون الأمم، هو التركيب الاجتماعي للمجتمع، أي يعول على التكوين الداخلي للتشكيلة الاجتماعية الرأسماليةB البرجوازية و على تراكب و تناقضات بنائها، بالرغم من أنه يحافظ على التحليل الطبقي، إلا أن الجديد لديه هو مغايرة مارمورا لما كتبه كل من لينين و ستالين ويتوضح ذلك في قوله: "ليست الروابط و السمات المشتركة الشخصية و الجغرافية، و الروابط و السمات التي يمكن لمسها تجريبيا هي ما يحفظ تماسك الأمم"[15] و هو هنا يتفق مع رينان، و كذلك مع مفهوم الأمة لدى "أوتو باور" لكنه يختلف عن رينان، فيما يتعلق بالجوهري داخل الأمة، فكما بينا أن الجوهري عند رينان، هو الإرادة، إرادة العيش المشترك. أما الجوهري لدى مارمورا، فهو نمط التركيب الاجتماعي، لذلك نجده يستعمل كلمة "دمج"، دمج طبقات المجتمع كأفراد بصورة جماعية تخلق بينهم

لحمة دائمة، فتصبح بهذه الطريقة منظومة هيمنة، و هذه المنظومة المهيمنة، هي التي تحافظ على استمرارية الأمة، و تمكن الأمة من القيام بدورها التوسطي الذي يركز عليه مارمورا كثيرا، حيث يؤكد على تمفصل الأمة و الكتلة التاريخية للقاعدة و البينية الفوقية، اي ايجاد رابط بنيوي لما هو اقتصادي مع ما هو أيديولوجيB سياسي، و هذا الأمر يشكل تعارضا أساسيا مع المفهوم الماركسي الذي حدده ماركس بمعادلة /القاعدة و البنية الفوقية/، هذه الثنائية التي تتوسطها مجموعة قوانين مادية اقتصادية. أما مارمورا يجعل من الأمة متوسطة عضوية بين هذه الثنائية، و بالتالي يجعل من الأمة رابطة بنيوية بين القاعدة و البنية الفوقية، الأمر الذي يحقق للأمة الثبات و الاستمرارية.

لكني، مع ذلك أجد بأن نظرية الأمة الماركسية، حتى لدى مارمورا تحافظ على الاختزالية الاجتماعية و تبتعد عن العلمية، و يمكنني هنا أن أستند إلى التحول الدقيق الذي ذكره "هربرت ماكوز" في مؤلفه "الإنسان ذو البعد الواحد"، التحول الذي تعرضت له الطبقة الكادحة نتيجة التطور التكنولوجي الكبير والسريع، الذي غير معه الكثير من السياسات، و قوض أسس مجموعة مفاهيم أيديولوجية كالثورة، و التحول الثوري، و الطبقة الكادحة، و يذكر ماركوز عوامل هذا التحول، على النحو الذي سأختصرها في التالي:

1. المكننة تقلص تدريجيا كما و شدة،الطاقة الفيزيائية، أو ما يسميه ماركس بـ "بؤس العمل الفيزيائي" و تحل التوتر الذهني و العصبي محل التعب العضلي.

2. المشاغل و الوظائف تميل إلى التجانس، حيث يحل المختص غير المنتج محل الغير متخصص في العمل، أي الذي يدير الآلة بدلا من الذي يحركها، و هذا الأمر يزعزع أساس التصور الماركسي في التركيب العضوي للراسمالية.

3. تغيير موقف و وعي الشغيلة نتيجة التحولين السابقين، فيندمجون في المشروع و هذا أيضا يزعزع مفهوم ماركس عن البروليتاريا، بما هي طبقة ثورية وحيدة ضد برجوازية

4. تراخي موقف الطبقة العاملة، فلا تعود تمثل ذلك النقيض الحي للمجتمع القائم[16].

مع هذه التحولات في بنية التركيبة الاجتماعية ذات التصور الماركسي، ما الذي سيؤسس الأمة ماركسيا، إذ لم تبقى هناك تركيبة اجتماعية متعارضة، و بالتالي توقف افق الانتظار الثوري..؟ن فالتغيرات السياسية التي حدثت مع التطورات الهائلة للتكنولوجيا، و العودة مرة أخرى إلى عصر ظهور الأفكار القومية المتمركزة عرقيا، و ظهور الأصولية الدينة كقوة مهددة و ضاغطة على بروز الطائفية الدينية، لم تترك مجالا لقبول التبسيط الماركسي في تحليل التركيبة الاجتماعية، و بالتالي لم يعد هناك مسوغ معرفي للتصور الماركسي عن الأمة، و الثورة البروليتارية الشاملة، التي ستوحد الأمم بعد انحلالها في طبقة واحدة، أو بعد تحررها و توحدها، أو دمجها في طبقة ثورية بروليتارية واحدة.

و نتيجة هذه التداعيات للأسس النظرية التي اعتمدت عليها رؤيتنا للعالم، هل بات سؤال الأمة مشروعا....؟ و قبل ذلك، هل الأمة بالتصور الريناني أو بالتصور الماركسي، بات معقولا لقراءة الوقائع على ضوئها، و بالتالي الخروج بحل أو بنتيجة مهدئة للصراعات المعلنة و للصراعات الموجودة في الاحتياط...؟

أننا نتفق مع التحولات التي تغلغلت في عمق الطبقة الكادحة، على النحو الذي ذكرها ماركوز، و التي تزعزع التصور الماركسي عن التركيبة الاجتماعية، و بما أن التطور يثبت يوما إثر يوم، عدم إمكانية التنبؤ بمدى تطور و مستقبل المعارف الإنسانية، و بأن الإنسان انتهى أو ينتهي كماهية بالمفهوم الفلسفي منذ الفلسفة الإغريقية و حتى اليوم، و يشكل هذا الانتهاء، المحور الذي ارتكز عليه "فرانسيس فوكوياما" في كتابه الأحدث "نهاية الإنسان"، بالإضافة إلى ذلك، فأن العالم يشهد اليوم ولادة كائن آخر، خارج المنطق و الفكر الإنساني، أي شخصية المبيد الشامل، التي يجسدها الإرهابي بدقة متناهية خصائصها. أن كل هذه المعطيات التاريخية الحالية، تزيح عن التطبيق، التصور الماركسي في الأمة، كحل لأزمة التناقضات الهلعية في للعالم. أما نظرية آرنيست رينان عن الأمة، فهي طرح رومانسي كالرومانسية الألمانية، إذ لا يمكن أن نجد في المجتمعات الشرقية بصورة عامة و خاصة، إنسان كـ "فراكلين" يصرخ أينما وضع قدمه على هذه الأرض قائلا: "بلادي هنا". لذلك فأنني سأناقش تصور الأمة لدى رينان على أنها يوتوبيا ضرورية لرفض الحالة الوقائعية، وبأن الشرط التاريخي الراهن يثبت لامعقوليتها. و قبل أن أتناول نظرية رينان بنوع من الاستراتيجية التفكيكية. أعلن بداية، أنني أؤمن شعريا و عقلانيا برؤية رينان لكينونة الآخر، و بأن الإنسان هو الأساس، رغم الغموض الذي يحيط به، حيث لا يمكن تحديد معناه بدون التباس في المعنى، إذا ما اعتبرنا التجربة العيانية، إسنادا معياريا.

الانصهار:

تعد هذه الكلمة "الانصهار" الآلية الأساسية التي اعتمد عليها رينان في تجسيد تصوره عن التوحد الذي يحدث بين عناصر الأمة المختلفة و المتنوعة، و الانصهار يعني، تقديم بلورة للهوية، أي أن العناصر المتناقضة تنصهر و تتبلور من جديد في كل يلغي تلك العناصر، و يقدم جديدا يزيد على المجموع الرياضي لتلك العناصر، و هذا التصور يقرب رينان من الثالوث الهيغلي، الذي يصهر القضية و نقيضها في توليفة تلغيهما في هوية جديدة تفوقهما، و يحاجج رينان على هذه الأمر، بانتقاده للسياسة التركية التي لم تستطع أن تصهر العناصر التي كانت تؤلفها في كتلة واحدة، حيث بقي التركي تركيا، و الكردي كرديا، و العربي عربيا، و السوري سوريا، و الأرمني أرمنيا، و كذلك في قوله بأنه لا توجد في فرنسا اليوم عشر عائلات تستطيع أن تقدم حجة دامغة على أصلها الإفرنجي، و هذا يمهد لي عتبة معرفية للحديث عن "آنية الطهو الكبيرة" التي

تخمرت فيها سويا، العناصر الأكثر تنوعا للأمة الفرنسية. و ذلك بالتساؤل عن الذي يحدث الآن لآنية الطهو الكبيرة، و هل هناك اية إمكانية لانصهار العناصر المختلفة في آنية طهو كبيرة من جديد..؟

ان ما حدث منذ عام 1989، مع انهيار الأنظمة الشيوعية في أوربا الشرقية، و اجتياح التقسيم لخريطة أوربا، و التفكك الذي حدث في دول البلطيق / لاتفيا و ليتوانيا و إستوينا / و تفكك الفدرالية السوفيتية عام 1991، حيث رزق العالم بالتعبير الجغرافي، بأربع عشرة دولة جديدة، و تفكك يوغسلافية، و تفكك تشيكوسلوفاكية عام 1992 إلى دولة تشيكية و أخرى سلوفاكية، و ما يحدث الآن من بروز للنزعة العرقية في الدول النامية، و تقلص وعي الانتماء من الهوية الوطنية إلى انتماءات و هويات طائفية عرقية، و الظهور الحدي للتباينات المعيشية المتفاوتة السكانية و العرقية و الدينية، و للتباينات المعيشية بين المدينة و الريف،و بين مدن الأطراف و مدن المركز، و باختصار عودة ظهور التمركز العرقي و النزعة المحورية العدائية، كل هذه الأمور تشكل ما يسمى بتعبير الجغرافية السياسية بـ "القوى الطاردة" التي تمزق أوصال الدولة و تقلل من إمكانية الجذب بينها. و إلى جانب ذلك فأن التفكك الذي ذكرناه في خريطة الدول الكبرى، التي تتقدمها التجربة السوفيتية ـ تؤكد على عدم إمكانية صهر الأعراق. رغم تحفظي العلمي على هذه التسمية. و العناصر المختلفة في آنية الطهو الشيوعية الكبيرة، ففي قرغيزستان مثلا، نجد بأن القرغيزيين كانوا يمارسون سرا اختلافهم عن الهوية التي فرضت عليهم قسرا، و كانت تلك الهوية السرية، هي الفاعلة في بنية وعي القرغيزيين،و في بنية خيالهم الاجتماعي، و لم يشتركوا مع البروليتارية في الذاكرة الجماعية و لا في الرموز الوطنية و الأممية، و لم ينصهروا في الثقافة الماركسية. و تجسدت تلك الهوية في اجتماعاتهم السرية التي كانوا يعقدونها لممارسة شعائرهم الخاصة، و الاستماع إلى قصيدة "الأوستيا" و التي هي أطول قصيدة ملحمية في العالم، و مؤلفة من اثنا عشر مليون بيت شعري، كانت تلقى قبل الكابوس الشيوعي كما يصفونه، لمدة ستة أشهر، و اليوم اختصر إلقاؤها إلى إثنا عشرة ساعة، و قد منعت في العهد الشيوعي باعتبارها تمثل ثقافة زراعية إقطاعية. و بعد سقوط الاتحاد السوفيتي، أسقط القرغيزيين تمثالا لماركس و أقاموا مكانه تمثالا لتيمورلنك، لأنه تراث و رمز وطني و يجسد الثقافة القرغيزية. لذلك نجد بأن الانصهار كآلية لتحقيق الوحدة، أمر غير ممكن، و ما دعاه رينان بـ "نسيان الأخطاء التاريخية" يتضح اليوم خواءه من المعنى في الذاكرة المستعادة داخل أزمة التناقضات الهلعة للعالم، إذ أن واقع الإقليمية الذي يغطي أوربا الشرقية و افريقيا، و ما يحدث الآن في ساحل العاج مثلا، أو ما يحدث في دارفور، و أحوال التيبت في الصين و نزعة تايون إلى إعلان استقلالها المهدد بحرب في الاحتياط، و التوتر العام في العالم، كل هذه

الأمور تجعل من الأمة كما شرحها رينان، مشروعا خياليا، و من الطريق إلى هذا المشروع عبر آلية الانصهار في آنية الطهو الكبيرة، و نسيان الأخطاء التاريخية، نوع من التأمل الشعري للفروقات العصبية و الإقليمية، ومن تجاوز هذه العصبيات والإقليمية، سلوكا خاطئا، لأن الشعوب لا تشكل كتل تاريخية ثقافية متجانسة، ولا يمكن تناولها داخل نظرية كونية شاملة، لا تلتفت إلى التنوع و الاختلاف و إلى عدم التجانس. و هذا ما يؤكده خطاب "مامودا" في "الأمم الأفريقية و التضامن العالمي" حيث كتب: "إن خطأنا هو أننا بحجة محاربة التجزئة نسينا واقع الإقليمية.... قد فتننا المثل الأعلى، ثم ظننا المثل الأعلى واقعا، و حسبنا أنه يكفي أن نستنكر الإقليمية و ما ينشأ عنها من تعصب لقوميات صغيرة حتى ننتصر عليها، و حتى نحقق الظفر لمشروعنا الخيالي"[17].

أن هذا الخطاب يوضح بدقة عالية لإمكانية الصهر في الآنية الأفريقية الكبيرة و التي تصلح كقياس برهاني، بالنسبة إلى وضع الشعوب في الدول النامية عامة. و من المرجح أيضا، بل من المثبت عبر التجربة التاريخية، أن طبيعة الأنظمة التي تحكم الدول النامية عامة، و التي تشل تطور المجتمعات التي تحكمها، و تهيمن على بنيتها التركيبية، بحيث تسد الطريق أمام مجتمعاتها للإطاحة بها. هذه الأنظمة أيضا تشكل عائقا أساسيا أمام تشكل الأمة في هذه الدول، فالأنظمة الدكتاتورية تعمل على تفكيك بنية المجتمع، و تعيده إلى مكوناته الأثنية و الدينية و اللغوية و الطبقية. و باختصار تختزل المجتمع إلى الرهط البدائي. و تعزل هذه المكونات بعضها عن البعض الآخر، و من ثم تؤلب هذه العناصر على بعضها، مجسدة القانون الاستعماري "شعب ضد الشعب". بحيث تعمم تصورات عنيفة و عدائية بين مكونات الشعوب التي تحكمها، و تدعم اللغة العدائية الوصفية، التي تستخدمها فئة ضد أخرى بما في ذلك الفكاهة. بحيث يتحول الشعب إلى عدو للشعب، أي تغير مجرى العنف الداخلي، موجها عنفه في الطريق الخاطئ. و تعمل الأنظمة الدكتاتورية من خلال هذه الاستراتيجية، على مضاعفة المسافة التي تفصل بين مكونات المجتمع، بحيث تجعل كلمة الوحدة الوطنية صيغة غامضة تشكل هوية سديمية، أو تلغي الهوية بحد ذاتها. و تنفخ وعي الانتماء للرهط الديني أو القبلي، لكي تتمكن من السيطرة عليها، بعزلها عن بعضها البعض، لتضعف من متانتها عبر انتماءاتها الهشة، و تبقى الطبقة الحاكمة هي طبقة الحزب الواحد المهيمن، الطبقة التي تجد ضمانتها في قلق المواطن، و بهذه الطريقة يتم إغلاق البلاد بإغلاق وعي الأفراد داخل دوائر انتماء ضيقة. و تجعل من كلمات كالشعب و الأمة و العرق عبارات متطابقة غامضة، فارغة. أما على المستوى الفكري، فتقوم بنوع من التكييف الإرتجاعي لنمط التفكير، بجعل الوعي متماثل مع الماضي، و بالتالي الخروج عن حركة التاريخ. لهذا نجد بأن نظرية الأمة لدى رينان، هي أقرب إلى الدين الطبيعي، بالمفهوم الذي طرحه الروماني "شيشرون"[18]، منها إلى الواقع

المعاش، أي دين يحدد بالعقل و يجعل الأفراد يشعرون شعورا مشتركا بالأمة، و بوجود اعتقاد و إيمان بضرورة الأمة كراعية إلهية للإفراد و العناصر المكونة لهذه الأمة. و يتأتى هذا القرب من تحديد رينان للأمة كمبدأ روحي "عائلة روحية، لا مجموعة محددة بترسيمة الأرض". و هذا أمر مؤكد نظريا، لكن واقع الروح البشرية، هو التشظي في العصر الحالي، و النزعة الفردية الطاغية في نمط الإنتاج و في العلاقات الاجتماعية المتفككة، و خلو الحب و الصداقة من الرومانسية و الفضيلة، و وسائل الاتصال الحديثة، و النمو الهائل في الروح التكنولوجية، إذا سمحتم لي باستخدام هذا التعبير والتفكك التصارعي لتركيبة المجتمعات الحديثة كلها أمور تؤكد و تأسس لوجود روح تكنولوجية، انعزالية، تتواصل عبر مجموعة من الأزرار الإلكترونية و تتفهم الواقع ككبسولة مضغوطة، يمكن التعرف عليه بالضغط على زر من جهاز التحكم للتلفاز أو لأيقونة في الانترنيت. هذه الروح التكنولوجية بماهيتها الانعزالية تتحصن داخل واقعها المتشظي ضد العائلة و ضد الصداقة، و ضد الآخر و بالتالي تدحض الطرح اليوتوبي للأمة الرينانية بما هي عائلة روحية.

- الدين:

بالنسبة إلى الدين، يكتفي رينان بالقول أن الدين: "شأن فردي يخص ضمير كل واحد، و أن تقسيم الأمم إلى أمم بروتستانتية و أمم كاثولوكية ما عاد موجودا" لكن الذي عاد موجودا، هو تقسيم الأمم إلى بروتستانتية و كاثولوكية و غيرها. فمع البداية الحقيقية للقرن الواحد و العشرين، أي مع أحداث 11 أيلول الشهيرة، عاد الدين إلى الظهور في صيغته التكتلية الدينية، الأصولية الإسلامية، في مواجهة الغزوات الصليبية، كما عمم ذلك في الكتابات الصحفية و الإعلامية عامة. و كذلك نجد في العراق بعد سقوط النظام البعثي فيه، عودة كبيرة إلى الدين و استعادة الطقوس الدينية في احتفالات مهرجانية كبيرة، و زيادة نسبة المتدينين الأميين، و الإيمان بالبركات و غيرها من الأفكار، وبروز الأصولية الدينية الإلغائية لكينونة الآخر،وبالتالي لم يعد الدين شأنا فرديا كما اعتقد رينان، و لكنه بالمقابل مازال لا يقدم الأساس الكافي لإنشاء الجنسية الحديثة، و ذلك بسبب الذهنية الإلغائية التي يقدم الدين نفسه للوجود من خلالها، و هي صيغة همجية جاهلة بالدين مشوهة لفكرة المقدس، باختصار إلتباسية جماعية تقهقرية عنيفة، تعلن قائمة رفضها، و لا تحدد هدفا لسلوكياتها.

الأقليات- الفدرالية

أننا نعلم بأن المساواة الديمقراطية، مفاهيم سياسية مراوغة، تلجم مضمون ما تطالب به وتعيقه من التجسد، أما الواقع فهو اللامساواة، و بما أن هذه الكلمات - أي المساواة و اللامساواة - مأخوذتان من المجال الرياضي، فلا بد من الإحالة إلى الشرح

الرياضي للامساواة كرمز منحوت في المعادلات الرياضية، و هي تعني أما:

ـ إذا تعلق الأمر بعددين فهي تعني ان احدهما أكبر من الثاني وتكتب

س ! ع او ع > س

ـ إذا تعلق الأمر بمجموعتين فهي تعني أن عناصرهما ليست جميعها متشابهة و المجموعتان مختلفتان، و ترمز على النحو التالي:

A=B

أرجو قراءة هذا الرمز بما هو ترميز على اللامساواة، و ذلك لأن خبرتي في الكمبيوتر لم تسعفني في كتابة رمز اللامساواة)

و هذه الرموز لا تدلل على مفاهيم تتعلق بالدونية أو بالتفوق لذلك لا يجوز أن يؤول عدم المساواة بين مجموعتين بشريتين بتفوق مجموعة و بدونية مجموعة أخرى، إذ يجب أن تفهم اللامساواة على أنها اختلاف و تنوع، لكي نتمكن حينئذ من فهم المساواة بما هي تعبير عن امتلاك عناصر المجموعتين الغير متشابهتين لقيمة واحدة و بالتالي فإذا كانت مجموعة اثنية أكبر عدديا من مجموعة اثنية أخرى، فأن ذلك لا يسوغ لها أن تنظر إلى المجموعة الأثنية الأصغر عددا نظرة فوقية، لأن هذه النظرة تفتقر للسند المعرفي الموضوعي، فلا يجوز أن نصف الكرد و الأرمن مثلا في المناطق الجغرافية التي يتواجدون فيها بأنهم أقلية، و بما أنهم أقلية لا يحق لهم التساوي مع الأكثرية في التمتع بمزايا الحق السياسية و الثقافية و الاقتصادية....إلخ، أو قمعهم بآلية الديمقراطية الشعبية و حكم الأغلبية الساحقة، لأن ديمقراطية الأغلبية هي الصورة الأكثر تجسيدا لمفاهيم الشمولية و الهيمنة الأحادية، و قمع صوت الآخر. أن الأكثرية كلمة استبدادية، مثلما ان الأقلية هي تسمية اضطهادية أكثر مما هما تعينات واقعية، فوصف مجموعة اثنية بالأقلية هو باختصار نزع الصفة الإنسانية عن هذه المجموعة، و اضطهاد إنساني أساسه التصنيف الرقمي المشوه، لذلك يجب إلغاء هذه الصفة الإضطهادية عن المجموعات البشرية المحرومة من حقها في الوجود داخل ماهيتها و خصوصيتها، كخطوة إنسانية ثقافية أولى لحل مشكلة هذه المجموعات، و مطالبتي بإلغاء هذه الصفة هي دعوة إلى يقظة الوعي و دفعه للانفتاح على ثقافة الآخر بما هو لامتساو معي بالمعنى الرياضي، و متساو معي في القيمة أيضا بالمعنى الرياضي. و بهذه الطريقة سنمهد السبيل للخطوات اللاحقة التي ستجد نفسها تتدفق بسلاسة نتيجة التمهيد الثقافي لها. و هكذا نكون قد حققنا تقريظ الآخر داخل وعينا.

عندما يكون هناك تقارب بين المكونات التي تؤلف التركيبة الاجتماعية لدولة ما، فأن إمكانية إنشاء أمة بالإرادة المشتركة تصبح قريبة إلى التحقق، لكن عندما لا تشكل هذه التركيبة كتلة ثقافية متجانسة، تتضمن على عدة أثنيات و عدة لغات و أديان و طبقات متفاوتة، فأن الحلول التي تطرح في الأفق تختصر في أمرين:

1. اما أن تهيمن طبقة محددة على السلطة و الدولة، و تدمج الشعب و العرق و الأمة في قالب واحد بالإكراه و العنف العسكري، و السرطان الأمني و المخابراتي، فيسود القمع كغطاء تنضد تحته جميع الاختلافات و الفروقات، و تتخلف البلاد.

2. أو أن تطرح الفدرالية كضمان سياسي و وجودي يطمئن اليها المواطن، بما أن الديمقراطية الشعبية لا تتعين إلا في صيغة سياسية مراوغة، لا يثق بها أحد.

و كما تنبأ "الكسي دي توكفيل" في كتابه "الديمقراطية في امريكا" عام 1835، بأن شعبان متعارضان سيقتسمان مستقبل العالم بين يديهما، هما الشعب الروسي و الشعب الأمريكي، فأن آرنيست رينان في بحثه "ما هي الأمة" تنبأ أيضا، بنهاية و زوال الأمم و بالكونفدرالية، فكتب عام1882، بأن الكونفدرالية الأوربية ستحل محل الأمم الأوربية التي ستزول، هذه النبوءة التي نجد و نعايش صيغتها الملموسة في الاتحاد الأوربي الذي هو باختصار نظام كونفدرالي، تلتزم الدول الأعضاء فيه بالتنازل عن بعض الجوانب من سيادتها، وبما أن الشعوب المحرومة من تعينها الماهوي، عادت ترفض الاضطهاد و الانصهار في جماعات أكبر عددا، أو الدمج في المجتمعات التي يتواجدون فيها، و الدمج كان أحد الحلول المطروحة على يهود أوربا لحلهم في المجتمعات التي كانوا يتواجدون فيها. قبل أن تحل مشكلتهم بـ "ارض الميعاد" و هي فكرة تستخدم كثيرا من قبل المثقفين العرب (طيب تيزيني نموذجا) و من قبل بعض المثقفين الترك أيضا، لحل قضية الكرد في مجتمعاتهم. طبعا الدمج يمكن تجسيده فكريا بالنشيد التالي:

يحق لك أن تتعلم، لكن بلغتي

يحق لك أن تتعين في هوية، لكن بهويتي

يحق لك أن تنشد نشيدا وطنيا، لكن نشيدي

يحق لك ان تمتلك على غراري ما أملكه، لكن بشرط أن تتحول إلى وعاء فارغ و تمتلئ بي، و هكذا تكون متساويا معي في حقك بالوجود.

الدمج حكما، لا يعني الصهر، أي لا يعني صهر مختلفان في كل يشملهما، بل يعني إلغاء احدهما في الآخر، و بالتالي العودة إلى مفاهيم التفوق العنصري.

و بما أن الديمقراطية الإقتراعية المستندة إلى التصنيف العددي، هي عودة أخرى للشمولية، فأن الفدرالية هي الصيغة الأكثر إنصافا لاستعادة الصمت، العودة إلى العقل في التعامل و التواصل مع الآخر، لا إلى منطق العضلة المتعفنة بالحقد و الكراهية، أن الفدرالية و ليست الأمة هي التوليفة الأكثر عقلانية لتحقيق الانسجام بين الهويات المختلفة و التجربة التاريخية، أكدت ذلك، فلا يمكن أن توجد الهند بدون التعين الفدرالي، لأن الفدرالية كما يعرفها الجغرافي "روبنسون": هي الصيغة الأكثر تعبيرا جغرافيا عن مختلف النظم السياسية[19]. فوجود 1652 لغة من اللغات الأم، و عشرات الأديان لا يمكن أن تجد تحققها إلا في نظام يتضمن 22 ولاية، هي سمة التنوع الثقافي الذي تحققه الهند، و

في المقابل فأن انفصال بنغلادش عن الباكستان عام 1971، قبل بتأييد دولي، لأن سياسة باكستان كانت تغذي عوامل التفكك، و إذا كانت الصين مستثنية من ذلك فأن التهديد التايواني بالانفصال و التصعيد الصيني يؤشر بتكرار السيناريو الباكستاني، و كذلك يجب ألا ننسى الوضع في التيبت.

أن الفدرالية بما هي فرصة لتحقيق التنوع الخلاق، و مدح للاختلاف، تفتح الطريق للتقدم نحو البيئة الأكثر ثراءا، و الإنسان الأكثر إنسانية، و هذا هو جوهر ما قدمه رينان في نظريته عن الأمة، باعتباره الإنسان هو الأساس، و هذا هو أيضا الجوهر الذي ألح على تأكيده، باعتبار الإنسان أساس كل منطلق.

مصادر و مراجع البحث

1ـ ص (113) روبرت بلانشه ـ المعقولية في العلم الحديث ـ ترجمة: د. عادل العوا ـ منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق 1981

2 ـ الدم ـ دراسة بقلم لوك كولينز ـ ترجمة: إيهاب عبد الرحيم محمد ـ مجلة الثقافة العالمية ـ العدد 120 الكويت سبتمبر 2003

3 ـ ص (92) آلبير جاكار ـ مديح الاختلاف ـ ترجمة: د. ألياس حسن ـ دار الحصاد للنشر ـ دمشق 2000

4 ـ ص (93) نفس المصدر السابق

5 ـ سيد قطب ـ معالم في الطريق ـ دار الكتاب الإسلامي ـ قم ـ أيران الطبعة الشرعية العاشرة 1983

6 ـ ص (151) سلفادور لوريا ـ الحياة تجربة غير مكتملة ـ ترجمة: محمد حسن إبراهيم ت منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق 1994

7 ـ راجع بهذا الصدد الصفحة (49) من كتاب "معذبو الأرض" لفرانز فانون ـ ترجمة: د. سامي الدروبي و د. جمال الأتاسي ـ دار الطليعة ـ بيروت 1963

8 ـ ص (291) الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر ـ سلسلة عالم المعرفة الكويتية ـ العدد 282 ـ يونيو 2002 ـ تأليف: بيتر تيلور و كولن فلنت ـ ترجمة: عبد السلام رضوان و أسحق عبيد.

9 ـ "ما هي الأمة" آرنيست رينان ـ ترجمة حسن شامي ـ مجلة نزوى العمانية ـ العدد 34 ـ أبريل 2003

10 ـ ص (46) الأمة و الأممية ـ ليوبولد مارمورا ـ ترجمة: ميشل كيلو ـ منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق 1996

11 ـ ص (37 ـ 38) نفس المرجع السابق

12 ـ ص (39) نفس المرجع السابق

13 ـ ص (44) نفس المرجع السابق

14 ـ ص (96) نفس المرجع السابق

15 ـ ص (222) نفس المرجع السابق

16 ـ هربرت ماركوز ـ الإنسان ذو البعد الواحد ـ ترجمة: جورج طرابيشي ـ دار الآداب البيروتية ـ بيروت 1973

17 ـ ص (152) ـ معذبو الأرض ـ مصدر ذكر سابقا

18 ـ راجع بهذا الصدد ـ الدين الطبيعي ـ تأليف جاكلين لاغريه ـ ترجمة: منصور القاضي ـ المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر ـ بيروت 1993

19ـ ص (287) ـ الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر ـ مصدر ذكر سابقا.

مصادر تاريخ الكرد قبل الاسلام

(2-1)

الدكتور فرست مرعي اسماعيل

مدير مركز الدراسات الكردية في جامعة دهوك

لا يزال الغموض يكتنف اصل الكرد و تاريخهم القديم، شأنه في ذلك شأن المراحل الأخرى من تأريخهم الذي لم يدرس بعد دراسة علمية دقيقة، بعيدة عن الخرافة و الأسطورة و العاطفة والأيديولوجيا و المصالح السياسية.

وقد جرت عدة محاولات في نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين على ايدي المستشرقين و الرحالة الأوربيين لدراسة و استجلاء التأثيرات الحضارية التي ظهرت في الحياة الدينية والثقافية و اللغوية لجمل شعوب الشرق الادنى القديم، التي ألقت بظلالها على الحقب التاريخية التي مر بها الشعب الكردي. و من ثم ربط الخصائص القومية التي تحدد معالم الشعب الكردي ومن اهمها، تسمية الكرد التي كانت تدل على معانٍ و مفاهيم مختلفة عما هي عليه الان، مع بقية التسميات التي تتقارب و اياها شكلاً و لفظاً و في بعض الأحيان اشتقاقاً، و دراسة و تحليل حوادث التاريخ القديم التي مر بها الشعب الكردي خلال المراحل التاريخية المتعددة، بدءاً من العصور القديمة و مروراً بالفترات العديدة التي حكمت فيها: الدول الأكدية، الكوتية، الاشورية، الميتانية، الاورارتية (الخلدية)، الميدية، الأخمينية، اليونانية (الاسكندر و خلفاؤه السلوقيون)، الفرثية (الاشكانية، ملوك الطوائف)، الارمنية، الرومانية وانتهاءً بالساسانية، حيث ظهر الى الوجود مفهوم الكرد بصيغته القومية الحالية[1].

كل هذا كان الدافع الرئيس و المباشر لظهور دراسات و نظريات كثيرة حول اصل الكرد و تاريخ اسلافهم من سوباريين، حوريين، لولوبيين، كوتيين، ميتانيين.. و غيرهم[2].

و من جهة اخرى تعتبر التنقيبات و التحريات الاثرية من الاهمية بمكان التي ينبغي للباحث في تاريخ الكرد القديم ان يعتمد عليها، لانها تمده بمصادر بحثه الاصلية سواء أكانت وثائق كتابية ام بقايا اثرية مادية على اختلاف انواعها. على ان التنقيب و الكشف عن مخلفات حضارة بلاد ما بين النهرين بصورة عامة و كردستان بصورة خاصة لم يبدأ في العصر الحديث الا في منتصف القرن الماضي. اما قبل هذا التاريخ فلم يكن ليعرف عن مدنيات الشرق القديمة بما فيها بلاد مابين النهرين و كردستان سوى اخبار و نتف ورد بعضها في الكتب المقدسة ولا سيما التوراة و روايات المؤرخين الكلاسيكيين من اليونان، الرومان، السريان، الارمن و غيرهم[3]، ومن هذه المصادر:

اولا: المصادر الأثرية

على الرغم من ان المصادر الاثرية تعتبر المصدر الرئيس الذي نعتمد عليه في دراسة التاريخ الكردي القديم فان التحريات الاثرية المنظمة في منطقة كردستان لم تبدأ في واقع الامر الا في نهاية العقد الثالث من القرن العشرين و بالذات في سنة 1928 عندما بدأت الباحثة الامريكية كارود Garrod ابحاثها في منطقة السليمانية في كردستان العراق في كهف زرزي[4] و هزارميرد[5]، كما نشر الضابط البريطاني ادموندس C.J.Edmonds صورة لمنحوتة تصور محارباً ملتحياً طوله نحو عشرة اقدام و يلبس خوذة مدورة. و قد اكتشفت هذه المنحوتة في مضيق دربندي كاور (مضيق الكفرة) الذي يبعد عن قرية قرقداغ بمسافة 45كم، و تبين ان هذه المنحوتة تعود للملك الاكدي نرام سين (2260-2223 ق.م)، و مما يؤكد ذلك مشابهتها لصور الملك نرام سين الموجودة على سلة النصر و التي عثر عليها في مدينة سوسا عاصمة الدولة العيلامية[6].

كما اكتشف في منطقة قزقبان التابعة لمحافظة السليمانية كهف اصطناعي يعرف باسم اشكوت كوروكج (كهف الولد و البنت) اثر يعود الى بداية العصر الميدي[7]، و عثر على منحوتة في جبل باتاس، حرير، تبعد مسافة كيلومتر واحد عن مركز ناحية حرير التابعة لمحافظة اربيل في كردستان العراق على اثار تعود للعصر الفرثي[8]، كما عثر في ناحية خورمال التابعة لمحافظة السليمانية على ناظم قديم لتنظيم المياه يعتقد ان زمن بنائه يعود الى اواخر العهد الساساني الفارسي[9].

و بالنسبة للتنقيبات الاثرية في كردستان الايرانية فقد عثر على اثر لأحد الملوك الاسكيثيين بالقرب من مدينة سكز في جنوبي بحيرة اورمية[10]، وعلى الصعيد نفسه قامت بعثة انجليزية عام 1936 بعمل تنقيبات و حفريات في موقع حسنلو hasanlu جنوب بحيرة اورمية بالقرب من الحدود العراقية. وفي عام 1947 قامت مصلحة الاثار الايرانية بالعمل في الموقع نفسه، ثم اكملت بعثة امريكية في جامعة بنسلفانيا عام 1957 العمل في الموقع تحت اشراف الخبير روبرت ديسون Robert Dyson[11].

وقد ترك الملك الاورارتي (اشبويني، Ishpuni) حوالي (824-806 ق.م) و ابنه مينوا كتابة مدونة باللغتين الآشورية و الاورارتية عند ممر (كيله شين، Kel –i-chin) الحجر الازرق، وهو نقطة الحدود بين العراق و ايران في منطقة اشنوية، و مضمون الكتابة عبارة عن وصف لمسيرة قام مينوا في منطقة مساسير[12] وقصد بها المعبد الاورارتي الشهير الخاص باله اورارتو (خالدي - Haldi)[13]، كما بنى الملك مينوا عدداً من القلاع و الحصون على طريق خوي في منطقة الشكاك الكردية[14].

وفي كردستان التركية اكتشفت مجموعة من اللوحات الصخرية المدونة بخطوط مسمارية و باللغة الخلدية، ومن هذه اللوحات: لوحة توبرك قلا التي تخص الملك ساردوري الثاني اكتشفها أ. اوربيلي في بداية القرن العشرين في قلعة مدينة وان[15].

ثانيا: المصادر الدينية

التوراة: كلمة عبرية تعني الهداية و الارشاد ويقصد بها الاسفار الخمسة الاولى (التكوين، الخروج، اللاويين، العدد و التثنية)، و التي تنسب الى موسى عليه السلام وهي جزء من العهد القديم، و الذي يطلق عليه تجاوزاً اسم التوراة من باب اطلاق الجزء على الكل، او لاهمية التوراة[16].

وقد اشار العهد الجديد الى تقسيم العهد القديم الى قسمين في احدى رواياته، والى ثلاثة اقسام في رواية ثانية وهي: موسى، الانبياء و المزامير[17]، اما اليهود فقد قسموا العهد القديم الى ثلاثة اقسام: الناموس، الانبياء و الكتب[18].

ومما لاشك فيه ان التوراة بل الكتاب المقدس، لم يذكر اسم الكرد صراحةً و لا كناية في اي سفر من اسفاره المختلفة، و لكن مع ذلك فقد تحدث الكتاب المقدس في بعض اسفاره عن الماديين (الميديين)، كما جاء في اسفار: التكوين، الملوك الثاني، اشعياء، ارمياء، استير دانيال، عزرا، اخبار الايام الاول، اعمال الرسل[19].

و يعزى البعض في تطرق الكتاب المقدس الى الاخبار المتعلقة بالميديين و اصلهم و تاريخ اسلافهم و علاقتهم مع الفرس، الى وضع الاشوريين في عهد ملكهم سرجون الثاني (722-705 ق.م) لسبايا بني اسرائيل في المدن الميدية بعد ان تمكن سرجون من الاستيلاء على السامرة عام 722 ق.م و قضائه على دولة اسرائيل و ازالتها من الوجود[20].

و لكن ما هي العلاقة بين الميديين و الكرد؟ و لحل هذا الاشكال يلوح للباحث بأن مؤداها تلك النظرية القائلة بأن الكرد هم احفاد الميديين[21]، و المؤسسة على الاراء التي تبناها المستشرق الروسي فلاديمير مينورسكي في بحثه المنشور بدائرة المعارف الاسلامية (مادة الكرد) في عام 1905[22]. و اثبت خلالها ان الكرد كقوم انتقلوا من الشرق الى الغرب، وقد اصبحت هذه الاقوال فيما بعد مقياساً لطروحاته التي اعلنها في البحث الذي قدمه الى المؤتمر العشرين للاستشراق الذي عقد ببروكسل عام 1938، و ذكر فيه بأن الكرد ما هم الا احفاد

الميديين الذين هاجروا من المناطق التي تحيط ببحر قزوين غرباً و جنوباً نحو الغرب (كردستان) بعد سقوط الدولة الاشورية عام 612 ق.م[23].

ولو فرضنا جدلاً بصحة الاراء القائلة بأن الكرد هم احفاد الميديين[24]، و ان اللغة الكردية الحالية هي نفس اللغة الميدية[25]، فاننا يجب ان نقطع الصلة بين الكرد الحاليين و السكان المحليين القدماء في كردستان و الذين سبقوا الميديين بالسكان المحليين[26]. ومن جهة اخرى فان هذا الربط بين الكتاب المقدس و ذكر الميديين فيه يوقع المتصد لحل هذا الاشكال في مأزق تاريخي، فالتوراة كتاب مقدس انزله الله عز و جل على كليمه موسى، عليه السلام، في القرن الثالث عشر ق.م باجماع المؤرخين[27]. اما الميديون فقد وردت اشارات تاريخية قليلة عنهم في مدونات الملوك الاشوريين في منتصف القرن التاسع ق.م، و ان اول اشارة ما ذكره الملك الاشوري شليمنصر الثالث (858-824 ق.م) في غزواته الحربية على المناطق الجبلية في جبال زاكروس في عام حكمه السادس عشر (عام 844 ق.م)، و عام حكمه الرابع و العشرين (836 ق.م) حيث اتصلت الجيوش الاشورية في حملاتها على مناطق جبال زاكروس بقبائل ايرانية كبيرة.

ولكن هل تصمد المعلومات الواردة في الكتاب المقدس امام حقيقة البحث العلمي او ما يسمى بعملية نقد الكتاب المقدس، و بعبارة اخرى: هل التوراة التي تحدث القرآن الكريم عنها و عن نزولها على النبي موسى عليه السلام هي نفس التوراة الحالية التي بين ايدينا وقد حافظت على اصلها؟ وللاجابة عن هذا السؤال يلمس الباحث من اسفار الكتاب المقدس الاولى وهي التكوين، الخروج، اللاويين (الاخبار)، العدد و التثنية، انها قد كتبت في ازمان متفاوتة مما يدفع الباحث الى ضرورة توخي الحذر و الحيطة العلمية في الاستشهاد والاستدلال بها على الاحداث المذكورة. و من جهة اخرى هناك اختلاف بين المذاهب النصرانية فيما يتعلق باسفار العهد القديم، حيث يلاحظ ان الكاثوليك يزيدون سبعة اسفار على البروتستانت، كما يلاحظ وجود اختلاف في الرأي بين العلماء المختصين في الكتاب المقدس من حيث ترتيب اسفار العهد القديم[28].

اما التوراة المتداولة في الوقت الحاضر فقد دونت بعد النبي موسى عليه السلام بمدة طويلة وحرفت و اضيفت اليها ما اتفق و رغبات و نزعات وميول الكتبة، مارة بعد ادوار من الرواية الشفوية والانتخاب و الحذف و الاضافة الى دور التدوين. والا كيف يمكن ان يكون قد نزل امر بقتل الاطفال و النساء و الشيوخ و لاسيما ان احدى الوصايا العشر تأمر بعكس ذلك؟ و يعترف رجال الدين النصارى نتيجة ذلك اذ جاء في مقدمة الكتاب المقدس من الطبعة الكاثوليكية لعام 1960 بهذا المعنى ما نصه: "فما من عالم كاثوليكي في عصرنا يعتقد ان موسى (عليه السلام) ذاته كتب البانتيك[29] منذ قصة الخلق الى قصة موته، كما انه لا يكفي ان يقال ان موسى (عليه السلام) اشرف على وضع النص

الذي دونه كتبة عديدون في غضون اربعين سنة، بل يجب القول انه يوجد ازدياد تدريجي في الشرائع الموسوية سببته مناسبات العصور التالية الاجتماعية والدينية[30].

ومن الجدير ذكره، اننا حين نتعامل مع التوراة كمصدر تاريخي بعيداً عن القدسية التي اسبغها عليها المؤمنون بها من اليهود و النصارى، وان ننظر اليها كما ننظر الى غيرها من المصادر التاريخية، و ان نناقش ما جاء فيها، نتقبل ما تقوله بصدر رحب اذا كان يتفق مع الاحداث التاريخية، و يوافق المنطق و المعقول، و نرفضه حين تذهب بعيداً عن ذلك[31].

ثالثاً: المصادر اليونانية و الرومانية

تعتبر المصادر اليونانية و الرومانية اهم المصادر التي يعتمد عليها في دراسة التاريخ الكردي قبل الاسلام، و ترجع اهميتها الى معاصرتها للاحداث التي اوردتها في معظم الاحايين، والى مشاهداتها الواقعية. و كان اغلب هؤلاء المؤرخين و الجغرافيين من رعايا الدولة الاخمينية الفارسية (550-331 ق.م) نظراً لاخضاعها المستعمرات اليونانية في اسيا الصغرى عام 546 ق.م[32]، فقد ولد الكثير منهم و تربوا فيها، و اتيح لبعضهم الذهاب الى العاصمة الأخمينية التي تقع في الجنوب الشرقي من بلاد الكاردوخيين[33].

ولا ريب ان هؤلاء قد عادوا الى بلادهم بروايات طويلة عما شاهدوه سواءً في البلاط الأخميني، او من خلال مشاهداتهم في المناطق التي مروا من خلالها ومن ضمنها بلاد الكرد و خوي التي تتوسط الطريق الملكي ما بين العاصمة الأخمينية و المستعمرات اليونانية في اسيا الصغرى. و من هؤلاء المؤرخين و الجغرافيين:

1-هيرودوت Herodouts (484-425 ق.م):

ولد هيرودوت في مدينة هاليكارناسوس الدورية الواقعة في اقليم كاريا (بادرن Badrnn [34]) في الجنوب الغربي من اسيا الصغرى، و كانت في السابق احدى المستعمرات اليونانية قبل ان تخضع للدولة الأخمينية[35].

و يعتبر هيرودوت اول من ذكر التسمية الخاصة بالكرد او القريبة والتي سبقت تسمية زينفون (430-354 ق.م) بالكاردوخوي Karduchoi، و لكنها في الواقع لا تسبق فترة احتلال الميديين و البابليين لبلاد اشور و عاصمتهم نينوي عام 612 ق.م[36]. و هذه التسمية كارداكيس قد ذكرها هيرودوت في معرض حديثه عن قوات كارداكيس غير النظامية التي كانت تشكل الطبقة الرئيسة في جيش الملك الاخميني دارا الاول (521-486 ق.م)[37]. و على الرغم من اختلاف المدلولين الكاردوخوي و كارداكيس بعض الشيء، الا انهما لا تخالفان الحقيقة الخاصة باسم الكرد[38].

و يعتقد احد الباحثين الكرد ان منطقة كردا قد كتبت في المصادر المسمارية بشكل يجعل من لا يعرف قواعد اللغة السومرية، يرى ان اسم المنطقة هو (كرداكا) وليس (كردا)، و لذلك عندما سمعها هيرودوت او قرأها كتبها بالنطق اليوناني فتحول

الاسم لديه الى (كارداكيس) و الاحتمال كبير جداً ان هيرودوت لم يقصد بهذه التسمية سكان كردستان انفسهم و انما قصد بهم سكان منطقة كردا[39].

و من جهة اخرى تطرق هيرودوت الى امارة حدياب (Adiabene) الواقعة في بلاد اشور القديمة التي يحدها نهر الزاب الكبير شمالاً، و الزاب الصغير جنوباً، و نهر دجلة غرباً، و اهم مدنها اربائيلو (اربل)، وقد خضعت هذه الامارة للدولة الاخمينية[40].

2-زينفون Xenephon (430-354 ق.م):

ولد زينفون بن جريلوس في اثينا، وهو مؤرخ اغريقي ينحدر من اسرة ارستقراطية كان من تلامذة الفيلسوف سقراط (496-399 ق.م) و معتنقي افكاره، و بجانب قدراته التاريخية كان له المام كثير بفنون المعرفة كالاجتماع و السياسة و الشؤون العسكرية[41].

انحاز زينفون الى كورش الأصغر (Cyrus The Young) حاكم المقاطعة الأخمينية في اسيا الصغرى (ليدية) في حملته ضد اخيه الملك اردشير ارتحشتا الثاني (402-359 ق.م) الذي تولى العرش بعد والده دارا الثاني (423-405 ق.م)[42].

كان اردشير يقيم في عاصمته طيسفون، بينما كان كورش يتخذ من ساردس عاصمة ليدية مقراً له، و منها تقدم كورش مع افراد الحملة حتى وصل الى نهر الفرات و بعدها دخل ارض ما بين النهرين عند نقطة يسميها زينفون (الابواب)[43]. ثم التقى الجيشان في منطقة (خان اسكندر) شمال مدينة بابل[44] حيث قتل كورش و انسحب جيشه المؤلف من عشرة الاف جندي من المقاتلين الاغريق المستأجرين تحت قيادة (كلير خوس) الذي قتل بعد انسحاب الجيش باتجاه الشمال بمحاذاة نهر دجلة، حيث تم انتخاب زينفون قائداً لهم الذي دون حوادث هذه المرحلة في كتاب اسماه اناباسيس Anabasis III[45].

وقد لاقى الجيش الاغريقي بقيادة زينفون الكثير من الاهوال و المشقات خاصة بعد دخوله بلاد الكاردوخوي[46] عند مضيق زاخو[47] و الى ان دخل ارمينيا باتجاه طرابيزون على البحر الاسود.

وقد وصف زينفون الكردوخيين بانهم قوم محاربون اشداء يعيشون في الجبال و لايطيعون الملك[48] ولهم خبرات جيدة باستعمال القوس و المقلاع، و عندما كانوا يسيطرون على موضع ما يدحرجون الصخور على اعدائهم، و كانوا ينشدون عند الهجمات الاغاني الحربية السريعة، و يذكر زينفون بأن هؤلاء الكوردوخيين الذين ذكرهم لأول مرة عام 400 ق. م قد تمكنوا من الانتصار على جيش يبلغ تعداده 120000 رجل قاموا بشن هجوم على بلادهم، كما ان الاغريق الذين كانوا بمعيته خسروا الكثير من رجالهم اكثر مما خسروا خلال فترة رحلتهم الطويلة[49].

3-سترابون Strabon (64 ق.م ± 19م تقريبا):

جغرافي يوناني شهير ولد في القرن الاول الميلادي في اقليم كبادوكية Cappadocia احد اقاليم اسيا الصغرى، كتب مؤلفاً عن جغرافية العالم الموسوم

بـ(Geographica) في سبعة عشر جزءاً، وصف فيها الاقاليم المعروفة انذاك من بابل و اشور وكوردوئيين[50].

و جاءت في جغرافية سترابون اشياء مفيدة عن الكرد و بلادهم حيث انه يحدد مقاطعة كوردوئيين Gordyene بالمنطقة الواقعة بين مدينة امد (دياربكر) و موش[51]، و يذكر اسماء ثلاث مدن كردية تقع في هذه المنطقة وهي: ساريسا Sareisa[52]، ساتالكا Satalka[53]، و بيناكا Pinaka[54] و و جميعها يقع على نهر دجلة، و يضيف ايضاً بأن بعضاً من الكوردوخيين يعيشون في مقاطعات ارمينيا و طوروس[55] و سوفيني[56].

و في حديثه عن الدولة الارمنية يؤكد سترابون بأن الملك الارمني تيكران الكبير (140-55 ق.م) في اثناء قيامه بتوسيع حدود مملكته على حساب البلدان المجاورة، استعار عدداً من المهندسين المعماريين لبلاد كوردوئيين و كلفهم ببناء القلاع و الحصون له للدفاع عن مملكته ضد الهجمات الرومانية المحتملة[57]، و هذا يدل على ان الشعب الكردي انذاك كان على جانب كبير من اتقان الاعمال الهندسية و الفنية[58].

4-بلوتارخ Plutarque (50-125 م):

مؤرخ و فيلسوف يوناني، درس في اثينا و عاش في روما، زار الشرق و كتب عن مشاهير رجال اليونان و الرومان كتاباً يدعى بـ(السير المقارنة)[59].

و قد تطرق بلوتارخ في حديثه عن مجريات الصراع الروماني، الارمني، الفرثي، البنطسي الى اخبار مهمة عن دور الكرد في ذلك الصراع، خاصة بعد ان تمكن الملك الارمني تيكران الكبير بالتنسيق مع حميه ميثرادات السادس (120-63 ق.م) ملك البنطس من احتلال بلاد كبدوكيا في اسيا الصغرى و ميديا التابعة للدولة الفرثية في جنوب بحر قزوين و بلاد سوفيني الواقعة في شرق الفرات، اضافة الى بلاد كوردونين، حيث قهر ملكها زاربيون Zarbienus[60].

وفي هذه الاثناء قررت روما خوفاً على مصالحها في اسيا الصغرى و شمال بلاد ما بين النهرين ارسال حملة عسكرية بقيادة لوكولوس (109-57 ق.م) لوقف الملك الارمني و حميه ميثرادات السادس عند حدهما و استرجاع المقاطعات التي سبق ان استوليا عليها من قبل[61].

ويضيف بلوتارخ ان الكرد "قضوا ترك مواطنهم مع نسائهم و اطفالهم ليتبعوا لوكولوس، و كان صبر ملك الكرد زاربيون قد نفد من ظلم وطغيان الملك الارمني تيكران، لذلك اتصل سرا بـ(ابيوس-apuis) لكي يتحالف مع لوكوس، الا ان امره اكتشف عند تيكران الذي قضي عليه و علي عائلته قبل وصول رومان الى ارمينيا. وهكذا لم ينس لوكولوس هذا الحدث، فاقام بين الكرد احتفالا كبيرا علي شرف مراسيم دفن زاربيون و زين الماتم باكداس من الالبسة والكسوة الملكية والذهب و الفضة واسلاب تيكران، وقد اوقد نار الاحتفال بنفسه، و شوهد في

قصر ملك الكرد القتيل كنوز هائلة من الذهب والفضة وغلال لا تقل عن ثلاثة ملايين وزنة من الحنطة و الشعير" [62].

ورغم الاهمية القصوى للمصادر اليونانية والرومانية في دراسة التاريخ القديم للكرد فانه يؤخذ عليها بعض الماخذ منها:

1-عدم وجود الدافع لدى مؤلفي هذه المصادر الذي يجعلهم عادلين في سردهم الحقائق عن رعايا الامبراطورية الاخمينية التي استولت على بلادهم [63].

2-روح التعصب التي عرفت لدى المؤرخين الغربيين لحضارتهم و اظهارها كانها ارقى من غيرها و ذلك عن طريق عرض نواحي الغرابة في الحضارات الشرقية التي عاصروها [64].

3 الاختلاف الحاصل في اصل الكرد و تاريخ اسلافهم و انعكاس ذلك في مروياتهم [65].

4-اعتمادهم على الروايات المنقولة و الاساطير التي يشوبها الخيال، التي حيكت حول الاحداث التاريخية البعيدة نسبيا، مما يجعل كتاباتهم عن الاحداث غير المعاصرة لهم تنتابها عدم الدقة الى حد بعيد [66].

رابعا: المصادر النصرانية (السريانية)

ترجع اهمية هذه الكتابات الى انها تؤرخ لفترة مهمة من تارخ الكرد في القرون التي سبقت الفتح الاسلامي لبلادهم، فضلا عن علاقات الكرد بكل من الدولتين الساسانية و البيزنطية، كما انها تربط الاحداث بعقد المجامع الكنسية و انشاء الكنائس و الاديرة في المنطقة الكردية باعتبارها المنطقة الفاصلة بين امارة الرها (ادسا)[67] التي انتشرت فيها النصرانية من جهة و الدولة الساسانية من جهة اخرى[68].

فلا عجب ان تسربت النصرانية الى الاقاليم الايرانية عامة و الكردية خاصة لقربها، في الوقت الذي اعتبرت الديانة الزرادشتية رسمية في الدولة الساسانية ابتداء من عهد مؤسسها اردشير الاول (224-241م) الذي امر-حسب الروايات الفارسية- الهر بدان هربد تنسر بجميع النصوص المتعددة من الكتاب المقدس الزرادشتي المقدس الافستا الاشكانية و بكتابة نص واحد منها، حيث تمت اجازة هذا النص واعتبر مقدسا[69].

و من جانب اخرى تضفي الروايات النصرانية (السريانية) هالة كبيرة على الانتشار المبكر للنصرانية في المنطقة الكردية من خلال قيام مارادي[70] بالتبشير بين رعايا الدولة الساسانية (الكرد و غيرهم) في منطقة حدياب (حزة-اربيل)[71]، وانه تمكن من تعميد (تنصير) رجل اسمه فقيذا نحو سنة 99م؟ الذي كان من عائلة فقيرة من اربيل هرب منها والتجأ الى مارادي الذي كان يكرز بالانجيل في الجبال الكردية في امارة حدياب لمدة خمس سنوات، ثم جعله اسقفا وارسله الى اربيل سنة 104م، ويذكر ادي شير قائمة باسماء عشرة اساقفة تولوا الكرسي الاسقفي في مدينة اربيل للفترة من 104م لغاية 312م[72].

ويعتبر تاريخ اربل (اربيل) لمؤلفه مشيحا زخا[73] من اولى المصادر السريانية التي تتحدث عن

الحملات التي قامت بها الدولة الفرثية (247-224م) وامارة حدياب المتحالفة معها في اواسط القرن الثاني الميلادي ضد الانتفاضات التي كان يقوم بها الكاردوخيون في بلاد كاردو الجبلية، وما تبع ذلك من نتائج، و اضاف بأن الكاردوخيين (اوقفوا هجومهم علي هذه الجيوش مع عدم تمكنهم من احتلال مدن الملك ارشاك[74] و ذلك اثر تعرضهم لهجوم غير متوقع من قبل اقوام بربرية أخرى حاولوا تدمير مدنهم و حرقها ونهبها و سبي نسائها"[75].

وقد كان اعتماد المؤرخ الكردي جمال رشيد كثيرا على هذا المصدر المنحول في ايراده لبعض فقراته التي تكمل حلقات مفقودة من التاريخ الكردي قبل الاسلام، ويبدو للباحث انه لم يطلع على هذه المصادر التي تثبت زيفه و الا لكان قد غير رايه من عدمه[76].

في حين يتطرق كتاب داسناني[77] لمؤلفه الماريوخنا[78] الى ام ملك مملكة كوردوئين عام 120م كان يدعى "مانيزا روز" و تفسيره بمعنى (عبدالشمس)، ويصفه الماريوخنا بانه كان وسيما و على جانب عظيم من رجاحة العقل ورزانة الرأي والقوة، ولهذا احبته ابنة ملك الارمن "سيرانوش" وتعلقت به و تزوجت منه، لذلك كان استيلاء الارمن على مقاطعة كوردوئين اسميا فقط[79]. و يضيف الماريوخنا بانه كان في منطقة حدياب هيكلان عظيمان وثنيان، و ان احد هذين الهيكلين كان موجودا في منطقة شوش و شرمن، ويفسر الكاتب كلمة عقرة بـ(اكره) اي بيت النار[80].

و اما كتاب اعمال شهداء الفرس لمؤلفة مارابحا الجاثليق (410-414م) و ماروثا اسقف ميافارقين[81] (اوائل القرن الخامس- 420م) فهو من المصادر السريانية التي ذكرت اضافة الي حوادث الاضطهادات التي لحقت بالنصارى الكرد على ايدي الملوك الساسانيين معلومات قيمة في وصف مدينة كرخ بيت سلوخ (كركوك الحالية) وتجديدها كان علي يد الملك السلوقي سلوقس، و ذكر بداية دخول النصرانية الى هذه المدينة[82]، مع اضافة اعمال و سجل شهداء منطقة حدياب (اربيل الحالية) الي ما سبقه[83].

وكان نرساي الملفان[84] هو السباق في كتابة مقالة تخص اضطهاد الفرس الساسانيين للنصارى الكرد في عهد الملك الفارسي شابور الثاني الذي استمر حكمه لفترة سبعين سنة (309-379م). حاول خلالها ان يستأصل النصرانية من مملكته التي اصبحت خطرا على عبادة النار، وقد الحق نرساي بتلك المقالة انشودة هي حوار بين بين الملك شابور الثاني و الشهداء حسب تعبير الكاتب[85].

و تذكر المصادر السريانية اسماء كثيرة من النصارى الكرد الذين لاقوا حتفهم ايام الاضطهاد الفارسي لهم، و قد حافظ قسم منهم على اسمائهم الكردية رغم تبوءهم مراكز عليا في السلم الكهنوتي النصراني كالجاثليق شاهدوست الذي كان قد احتفظ باسمه الكردي و معناه صديق الملك، وقد انتخب جاثليقا[86]، ولكن امره افتضح فقبض عليه الفرس مع مئة و ثمانية وعشرين اسقفا و شماسا و

راهبا و سجنوهم خمسة اشهر تعرضوا خلالها الى اقسى صنوف التعذيب، وعندما لم يرجعوا عن معتقدهم قتل منهم مرزبان المدائن مئة و عشرين شخصا، و ارسل الى الملك شابور الثاني بالجاثليق شاهدوست و من بقي منهم، فلاطفه شابور في الكلام ليدخله الزرادشتية ولما ابى قتل هو و اصحابه في اليوم العشرين من شهر شباط سنة 342 م[87].

و الاسقف افراهاط وهو فرهاد الذي عرف بالحكيم الفارسي الذي اتخذ اسم يعقوب، وقد رسم اسقفا لدير مار متي الواقع في جبل مقلوب شرقي الموصل، حيث مثل مدينة نصيبين في مؤتمر نيقية عام 325م[88]. وفي العام الرابع للاضطهاد اي سنة 344م قتل الاسقف نرسي وهو كردي من شهرقذ في بيث جرمي (كركوك الحالية)[89].

وفي السنوات الاولى لحكم الملك بهرام الخامس (420-438 م) قتل ميرشابور و فيروز و الكاتب يعقوب[90]، اما ناثنيال الشهرزوري (منطقة السليمانية الحالية) فقد درس في نصيبين واهتم بدراسة (التفسير)، وقد سجنه الملك كسرى الثاني (590-628 م) ست سنوات قبل 628 م ثم قتله لان الجماعة التي كانت بامرته طردوا قائدا فارسيا من المدينة بحجة هدمه لكنيستها[91].

وفي سنة 358م اعدم مارايثالاها النوهدري في امارة حدياب (اربيل الحالية) على يد الفرس بعد ثباته على مبدئه، وقد بني ديرا تخليدا لذكراه في منطقة نوهدرا (دهوك الحالية)[92].

وقد كانت هذه المصادرو الاساطير السريانية مقدمة لاعتقاد بعض المؤرخين بان الكرد قد تقبلوا النصرانية في اوائل ظهورها[93]- ولا سيما ان المصادر النصرانية الحديثة ما زالت عند موقفها بشان التواجد المبكر للنصرانية في المنطقة الكردية و التي تعود الى القرن الثاني الميلادي[94].

في الوقت نفسه هناك عدد من الباحثين ينفون اية صلة للكرد بالنصرانية، و انما بقوا محافظين علي عقيدتهم الزرادشتية بالرغم من الجهود المضنية التي بذلها رجال الدين النصارى في الترويج لمعتقدهم[a95]". في حين ذهب اخرون الى ان قسما ضئيلا من هؤلاء الكرد اعتنقوا النصرانية بعد فترة طويلة من وصولها الى ديارهم، ولما جاء الاسلام الى هذه المنطقة وجد امامه النصرانية التي لم يكن لها من العمر اكثر من قرنين و وجد الزرادشتية الديانة الرئيس[95].

من كل هذا يبدو للباحث ان التغلغل النصراني في المنطقة الكردية كان بطيئا للغاية، و ان افرادا عديدين قد اعتنقوا هذا الدين الجديد بحيث لم يشكل اية خطورة على السلطة الساسانية التي تستمد نظرية الحكم لديها من الديانة الزرادشتية التي مضى عليها منذ ان بشر بها زرادشت على شواطئ بحيرة اورمية ستة قرون[96].

وقد عاش هؤلاء النصارى الكرد في سلام ما دامت اعدادهم قليلة، و افكارهم لا تؤثر في الخط العام للدولة، ولكن الموقف تغير في بداية القرن الرابع الميلادي حين اصدر الامبراطور قسطنطين

costantin (306-337 م) مرسوم ميلان الشهير في سنة 313م معترفا بالنصرانية كاحدى الديانات المصرح باعتناقها داخل الامبراطورية البيزنطية[97]. وما اعلنه الملك الارمني تيريدات الثالث tradat III من اعلان تنصير ارمينيا رسميا في عام 301 او 314 م[98].

وقد كانت هذه الحوادث مقدمة لاول اضطهاد وقع على النصارى الكرد وغيرهم ابتداء من سنة 339م حتى وفاة الامبراطور شابور الثاني عام 379م، ومما يؤكد وقوع الاضطهاد على النصارى الكرد ما اورده المؤرخ الدانمركي كريستنسن: "وقد وقع الاضطهاد خاصة في ولايات الشمال الشرقي في المناطق المتاخمة للامبراطورية الرومانية كانت هناك مقاتل و مذابح كما كان هناك تشريد. في سنة 362 م نفي تسعة الاف مسيحي مع الاسقف هيليودور من قلعة فنك في برابره الي خوارزم بعد ثورة"[99].

وهؤلاء هم الذين عني بهم المسعودي عندما ذكر اخبارا عن الكورد اليعقوبية والجورقان وان ديارهم تقع مما يلي الموصل و جبل الجودي[100]. واشار اليهم الرحالة ماركوبولو[101] في حديثه عن الموصل بقوله: "انه يسكن الاجزاء الجبلية جنس من الناس يسمي بالاكراد، بعضهم مسيحيون من النساطرة او اليعاقبة و بعضهم الاخر من المسلمين.."[102].

وقد ذهب صاحب كتاب "تقويم الكنيسة النسطورية القديمة" بعيدا حينما فسر كلمة كردستان ب "كلدانستان" واستند الي كتابات المؤرخين السريان: ابن الحجري، و ابن الصليبي، بيت يشوع و ابو فرج بقولهم: "انها كلدانستان لا كردستان، لان اهالي الجبل جميعم كانوا من شيعة الكلدانيين القدماء قبل المسيح (عليه السلام) وفي زماننا بدلوا الكلدان بالكرد والى الان يقولون كردستان و هذا غلط"[103].

وعلي الرغم من الفائدة الكبيرة للمصادر النصرانية في استجلاء حلقات مفقودة من التاريخ الكردي في القرون التي سبقت الاسلام فانها لم تخل من سلبيات منها:

1-تتسم هذه المصادر باسلوب السرد و النقل، مع نزعة غيبية ظاهرة كونها تعتمد على معجزات القديسين التي لا يمكن تاويلها باي شكل من الاشكال[104].

2-تفتقر هذه المصادر الى الموضوعية بدرجة كبيرة، لكننا لا نستطيع ان ننفي عنها هذه الصفة بصورة كاملة[105].

3-يغلب على هذه المصادر الطابع الاسطوري الخرافي، و عدم الدقة في التواريخ المحلية و العالمية[106].

4-ظاهرة التعصب الاعمى التي رافقت مدوني هذه المصادر خلال المراحل التاريخية بدءا من الكتابة ضد الزرادشتية في المرحلة الاولى، و انتهاء بالتدوين ضد الاسلام في مراحل لاحقة[107].

5-ظهور مصادر منحولة و الاعتماد عليها كمصادر لا يرقى اليها الشك عند عدد كبير من الباحثين[108].

الهوامش

1-طه باقر: مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، بغداد مطبعة الحوادث، 1973، 190 ص 475 و ما بعدها، احمد فخري: دراسات في تاريخ الشرق القديم، القاهرة مكتبة الانجلو مصرية، الطبعة الثانية (د.ت) ص 46، انطوان مورتكارت: تاريخ الشرق الادنى القديم، دمشق (د.ت) ص 33 و ما بعدها ترجمة توفيق سلمان و اخرون، ا.ج. اربري: تراث فارس، القاهرة، دار الكتب العربية، ص 29 و ما بعدها ترجمة اساتذة كلية الاداب جامعة القاهرة، باشراف يحى الخشاب، جمال رشيد: تاريخ الكرد القديم، اربيل جامعة صلاح الدين كلية الاداب 1990، ص 7.

2-محمد امين زكي، خلاصة تاريخ الكرد و كردستان منذ اقدم العصور التاريخية حتى الان، بغداد الطبعة الثانية 1961، ج1 ص 60 و ما بعدها، ترجمة: محمد علي عوني، طه باقر: مقدمة، ص 76.

3-طه باقر: مقدمة، ص 107.

4-كهف زرزي: كهف صغير يقع في الجبال المقابلة لناحية سورداش التابعة لقضاء دوكان في محافظة السليمانية وجدت فيه اثار من اواخر العهد الحجري القديم و الوسيط. جمال رشيد: تاريخ الكرد القديم، ص 27، طه باقر مقدمة، ص 132.

5-هزارميرد: كهف كبير يقع على بعد 13 كم من مدينة السليمانية، نقب فيه الاستاذ بريروود عام 1928 وقد اسفرت التنقيبات عن اكتشاف ادوات من الحجر تعود الى العهد المستيري من العصر الحجري القديم، و اسم هزارميرد يعني الف رجل في اللغة الكردية. طه باقر: مقدمة، ص 132، جمال رشيد: تاريخ الكرد، ص 27.

6-طه باقر: مقدمة، ص 369، و هذه اللوحة معروضة الان في متحف اللوفر بباريس.

7-جمال رشيد: المرجع السابق، ص 113.

8-م.ن، ص 33-34، طه باقر: التنقيبات و التحريات الاثرية في شمال العراق، مجلة المجمع العلمي الكردي، بغداد العدد الاول، المجلد الثالث 1975، ص 649.

9-م.ن، ص 34

10-م.ن، ص 104، و سكس اسم مدينة كردية تقع الان في كردستان الايرانية باسم سقز مشتقة من اسم الاسكيثيين.

11-احمد امين سليم: دراسات في تاريخ الشرق الادنى القديم، العراق، ايران، الاسكندرية دار المعرفة الجامعية (د.ت)، ص 126.

12-مجيسير: منطقة تقع على بعد 18 كم شمال راوندوز احدى المدن الكردية التاريخية الواقعة شمال اربيل عاصمة اقليم كردستان العراق.

13-جمال رشيد: لقاء الاسلاف، الكرد و اللان في بلاد الباب و شيروان، لندن رياض الريس للكتب و النشر، 1994، ص 170-172.

14-احدى المناطق الكردية الواقعة غرب بحيرة اورمية في كردستان الايرانية.

15-كانت تسمى في السابق مدينة طوشبان Tushpan (وان) التي كانت عاصمة الدولة الاورارتية، وهي الان احدى الولايات الكردية الواقعة شرقي كردستان تركيا.

16-محمد بيومي مهران: دراسات في تاريخ الشرق الادنى القديم، ج 10 اسرائيل، الاسكندرية 1979، ص 375-380.

17-بطرس عبد الملك: قاموس الكتاب المقدس، القاهرة دار الثقافة الطبعة السابعة 1991، ص 764.

18-م.ن، ص 830.

19-ينظر الكتاب المقدس: الاسفار تك 2: 10، اخبار 1: 5، 2 مل 17: 6 و 18 دا 5: 28 دا 6: 8، اس 1: 19، عز 6: 2، 1ع 2: 9، اش 13: 17.

20-طه باقر: تاريخ ايران القديم، جامعة بغداد 1979، ص 39، بطرس عبد الملك: قاموس الكتاب المقدس، ص 830.

21-ومن الطريف ان احد المحسوبين على الكرد! اعد كتيبا صغيرا تحت عنوان براق!! "الكرد في التوراة و الانجيل" بدعم

مباشر من احدى المنظمات التنصيرية العاملة في كردستان العراق!! يدعي فيها ان الكرد قد اشير اليهم في التوراة و الانجيل؟ رغم التفاوت الزمني بين نزول التوراة و ذكر الميديين لاول مرة في التاريخ باربعة قرون تقريباً (الباحث).

22-محمد امين زكي: خلاصة تاريخ، ص-ي.

23-م.ن، ص 38.

24-فلاديمير مينورسكي: الاكراد احفاد الميديين، مجلة المجمع العلمي الكردي، المجلد الاول، العدد الاول، بغداد 1973، ص 560-563 ترجمة و تعليق: كمال مظهر احمد، توفيق وهبي: اصل الكرد و لغتهم، مجلة المجمع العلمي الكردي العدد الثاني 1974 ص1-24، سر ارنلد. تي. ويلسون: بلاد ما بين النهرين بين ولائي، بغداد دار الشؤون الثقافية العامة 1992، ج3 ص 13 ترجمة فؤاد جميل مراجعة علاء كاظم نورس.

25-حسن بيرنيا: تاريخ ايران القديم، القاهرة (د.ت)، ص 68، ترجمة محمد نور الدين و السباعي محمد السباعي.

26-جمال رشيد: تاريخ الكرد، ص 10.

27-بطرس عبد الملك: قاموس الكتاب، ص 933، محمد بيومي مهران: دراسات تاريخية من القران الكريم(1) في بلاد العرب، الاسكندرية دار المعرفة الجامعية 1955، ص 126-127.

28رشيد الناضوري: المدخل في التطور التاريخي للفكر الديني، بيروت دار النهضة العربية ص 169-170.

29-مختصر يقصد به اسفار التوراة الخمسة وهي التكوين، الخروج، اللاويين، العدد و التثنية.

30-الكتاب المقدس، الطبعة الكاثوليكية ± بيروت 1960 نقلا عن احمد سوسة: مفصل العرب و اليهود في التاريخ. دمشق الطبعة الرابعة 1975، ص 285.

31-محمد بيومي مهران: اسرائيل، ص 263-296.

32-طه باقر: تاريخ ايران القديم، ص 48.

33-محمد امين زكي: خلاصة تاريخ، ص 39.

34-احمد امين سليم: دراسات، ص 136.

35-حسن بيرنيا: تاريخ ايران القديم، ص 56.

36-طه باقر: مقدمة، ص 528، انطوان مورتكارت: تاريخ الشرق الادنى، ص 324.

37-جمال رشيد: دراسات كردية في بلاد سوبارتو، الامانة العامة للثقافة و الشباب لمنطقة كردستان، بغداد 1984 ص 137.

38-م.ن، ص 137.

39-م.ن، ص 137.

40-هنري س. عبودي: معجم الحضارات السامية، عربي ± فرنسي- انجليزي، طرابلس لبنان جروس برس الطبعة الاولى 1408-1988، ص 58.

41-احمد امين سليم: دراسات في تاريخ الشرق، ص 148.

42-جمال رشيد: دراسات كردية، ص 118 هامش 2.

43-طه باقر: تاريخ ايران القديم، ص 73.

44-حسن بيرنيا: تاريخ ايران القديم، ص 124، محمد امين زكي: خلاصة تاريخ، ص 108 هامش 1.

45-اناباسيس: معناها بعث من الداخل ترجمت الى اللغة العربية تحت عنوان "حملة العشرة الاف".

46-الكاردوخوي: تسمية جغرافية للسكان القدماء لمنطقة باختو Pakhtu التي كانت تقع ضمن الساتراب الثالث عشر للامبراطورية الاخمينية، وقد عرفت فيما بعد باسم بوتا ± بوهتان- بوطان القريبة من جزيرة ابن عمر، وقد كانت هذه التسمية فيما بعد اساساً لنظرية سادت كثيراً من المحافل العلمية على اعتبار ان الكردوخيين هم الاسلاف المباشرون للشعب الكردي، للاعتقاد السائد في التقارب اللفظي بين تسميتي الكاردو + خ + وي و بين كلمة الكرد، والى كون بلاد الكاردوخوي تشكل الآن المركز الاوسط لتجمع الكرد. ينظر محمد امين زكي: خلاصة تاريخية، ص 39، جمال رشيد: دراسات، ص 80 و 116-117.

47-The New Encycopaedia Britanica, Volume –V- Chiago 1973-1974 p. 948; New Age Encyclopadia, Volume –17- Sudny- London 1983, P9.

48-طه باقر: تاريخ ايران القديم، ص 74.

49-جمال رشيد، دراسات كردية، ص 72.

50-طه باقر، مقدمة، ص 109، محمد امين زكي، خلاصة تاريخ ص 41، جمال رشيد، دراسات، ص7.

51-محمد امين زكي، خلاصة تاريخ، ص 41.

52-ساريسا، هي مدينة شاريشا التي ذكرها الملك الاشوري تيكلات بلاسر (1112-1074 ق.م). كما ذكرها شلما نصر الثاني (1028-1017 ق.م) باسم شيريش و تدعى الان (ارغانة صو) الواقعة شمال دياربكر في كردستان تركيا. انطوان مورتكارت، تاريخ الشرق الادنى، ص 431، جمال رشيد، دراسات، ص 120-121.

53-ساتالكا، مدينة كردية تقع غرب ساريسا (شاريشا) كانت واقعة في مقاطعة كوردوئين. جمال رشيد، دراسات، ص 46.

54-بيناكا (فنك)، مدينة كردية اثرية ورد ذكرها في المصادر الجغرافية القديمة و تقع على الضفة الشرقية لنهر دجلة على بعد 15 كم من جزيرة ابن عمر في سفح جبل جياي رقش (الجبل الاسود). عبد الرقيب يوسف، الدولة الدوستكية في كردستان الوسطى، بغداد مطبعة اللواء 1972، ص 42 هامش 4، و يذكر احد الباحثين النصارى ان فنك هي مركز كنسي قديم لمقاطعة بازندي. مجلة بين النهرين عدد خاص 4، 1976 ص 7.، هامش 4

55-طوروس، تسمية ادارية شملت في العصور المتأخرة المنطقة الواقعة بين مقاطعة كوردوئين و اقليم كابادوكية تمر بها السلاسل الجبلية الشهيرة بطوروس. ينظر الملحق رقم (1).
Cambriage Acient History, Fel XII, The Sassanian Empire.

56-سوفيني، تسمية ادارية لاحد الممالك الصغيرة في شرق الامبراطورية البيزنطية خلال السنوات التي عقبت ظهور النصرانية، شملت المنطقة الواقعة على نهر زنيبي صو احد فروع نهر دجلة من الشمال و لحد الجنوب، و تقع في الجزء الغربي من كردستان تركيا ينظر الملحق رقم (1)
Cambriage Acient History, Fel. XII

57-جمال رشيد، دراسات كردية، ص 7.

58-محمد امين زكي، خلاصة تاريخ، ص 109

59-حسن بيرنيا، تاريخ ايران القديم، ص 57، احمد امين سليم، دراسات في تاريخ الشرق، ص 153.

60-جمال رشيد، لقاء الاسلاف، ص 191.

61-مروان المدور، الارمن عبر التاريخ، بيروت 1982، ص 149 و مابعدها.

62--Encyclobidia Britanica, Volume 14, P 409, 412, 414. Plutarch, the life of the Noble Grecians ond Roman, (Lucullus).

63-احمد امين سليم، دراسات في تاريخ الشرق، ص 131.

64-محمد بيومي مهران، دراسات في تاريخ الشرق الادنى القديم، ج1، مصر الكتاب الأول التاريخ الاسكندرية، 1982، ص 61.

65-محمد امين زكي، خلاصة تاريخ الكرد، ص80.

66-طه باقر، تاريخ ايران القديم، ص 45، احمد امين سليم، دراسات في تاريخ الشرق، ص 132، ومن الجدير بالذكر ان هناك شكوكا من قبل بعض المؤرخين حول وصول هيرودوت الى مناطق الشرق من عدمه، و انما اعتمد في سرده للتاريخ على الروايات الشفوية و الكتابات اليونانية التي استقاها بالدرجة الاولى من اخرين. طه باقر، مقدمة في دراسة الحضارات، ص108، جمال رشيد، تاريخ الكرد، ص 137، و ان كان هناك اخرون يذهبون في كتاباتهم الى ان هيرودوت قد زار بلاد الشرق و اعتمد في رواياته على مشاهداته الواقعية. ينظر، حسن بيرنيا، تاريخ ايران القديم، ص 56، احمد بدوي، هيرودوت يتحدث عن مصر، القاهرة 1966، ص 12، سيد احمد الناصري، الاغريق تاريخهم، القاهرة الطبعة الثانية 1982، ص 5.

67-لرها، احدى مدن الجزيرة تقع في شمال ما بين النهرين تقع على بعد 40 كم الى الشمال الغربي من مدينة حر ان و اسمها باليونانية (Edessa) و بالسريانية اورهي (Urhoi) و تعتبر عند النصارى من المدن المقدسة. وقد حرف اسمها في القرن الخامس عشر الى اورفة وهو اسم تركي ولازال. ينظر، أ. ولفنسون، تأريخ اللغات السامية، بيروت دار العمم الطبعة الاولى 1980، ص 145-146، محمد عطية الابراشي، الاداب

السامية، ص 57 هامش 1؛ زاكية محمد رشدي: السريانية، نحوها و صرفها، ص 10 هامش 4.

68-مراد كامل: تاريخ الادب السرياني منذ نشأته حتى العصر الحاضر، القاهرة دار الثقافة 1974. ص 63.

69-ارثر كريستنسن: ايران في عهد الساسانيين، بيروت دار النهضة العربية (د.ت)، ص 130 ترجمة يحيى الخشاب. مراجعة عبدالوهاب عزام.

70-مارادي: احد تلامذة السيد المسيح ± عليه السلام- السبعين الذين ذهبوا الى الشرق للتبشير بالنصرانية. اغلب المعلومات الواردة بخصوصه تقع تحت باب الأساطير السريانية القديمة، ينظر: ارثر كريستينسن ايرن في عهد الساسانيين، ص 25، يوسف حبي: كنيسة الشروق، بغداد 1984، ص 104.

71-حدياب/ امارة صغيرة تقع في منطقة اشور القديمة (كردستان الحالية) سميت في المصادر الاسلامية و السريانية باسم (حزة) كانت توالي الفرثيين (247-224 ق.م) في سياستها العامة اعتنقت عائلتها المالكة الديانة اليهودية. افرادها ينحدرون من القبائل الاسكيثية، و قضى الامبراطور الروماني تراجان على استقلالها عام 116م. ينظر: احمد سوسة ملامح من التاريخ القديم ليهود العراق، بغداد مركز الدراسات الفلسطينية ص 39-40. مراد كامل: تاريخ الادب السرياني، ص 60-63، جمال رشيد: تاريخ الكرد القديم، ص 127.

72-ادي شير: تاريخ كلدو و اثور، بيروت 1913، ج 2، ص 1-14، يستند ادي شير في روايته الى تاريخ اربل لمشيحا زخا المنحول.

73-مشيحا زخا: و سمي ايضا ايشوع زخا او زخا ايشوع، احد رهبان جبل الازل الواقع بالقرب من مدينة نصيبين، طرده بابي رئيس الشمامسة و رحل مع زملائه الى مقاطعه داسن (الواقعة بين دهوك و العمادية في كردستان العراق) حيث اسس ديرا هناك يعرف ببيت رين رخا ايشوع، الف بين سنة 551 و 569م تاريخا كنسيا لامارة حدياب يتناول فيه تاريخ اساقفة منطقة حدياب (اربيل) و فيها يظهر نشأة النصرانية على الشاطئ الغربي لدجلة (والصحيح الشاطئ الشرقي لان مقاطعة حدياب تقع على الجانب الشرقي لنهر دجلة ± الباحث)، نشر فيما بعد تاريخ اربل لمشيحا زخا مع ترجمة له في ليبزخ عام 1908 لاول مرة. مراد كامل: تاريخ الادب السرياني، ص 345 346، روفائيل ميناس، رهبان من كركوك الربان يعقوب الاشومي مؤسس دير بيت عابي، مجلة المجمع العلمي العراقي هيئة اللغة السريانية، بغداد 1981-1982م، مج 6 ص 286.

74-يقصد به الملك الفرثي (الباحث).

75-تاريخ اربل لمؤلفه مشيحا زخا المترجم الى الالمانية لزاحو. جمال رشيد: دراسات، ص 87، وقد اثار كتاب تاريخ اربل ضجة كبيرة في اوساط الباحثين و المهتمين بالمصادر السريانية، اذ اعتبره زاخو Sachau كمصدر مهم للتعرف على صفحات غامضة من تاريخ النصرانية (وخاصة في المنطقة الكردية) و قام بترجمة المانية له من السريانية، فيما قام المطران بطرس عزيز بترجمة له نشرها على صفحات مجلة النجم التي كانت تصدر في الموصل باشراف المطران سليمان الصائغ في السنوات 1929-1931، غير ان الاب بول بيترس و اورتيدي اوربينا تصديا له و اثبتا رغم معارضة مسينا و غيره انه ± تاريخ منحول ± و قام العالم اسفالج بامتحان الخط على المخطوطة موضوعة البحث، ثم حسم الاب جان فيي الدومنيكي القضية و تصدى له في مقالة سطرها عام 1967 حصيلتها: "انه ضوء مصادر اخرى، لذا من الافضل الاستغناء عنه و كأنه غير موجود" ينظر: ارثر كريستنسن، ايران، ص 68؛ يوسف حبي: التواريخ السريانية مجلة المجمع العلمي العراقي هيئة اللغة السريانية، بغداد، مج 6 ص 42-43، ومن الطريف ان الباحث السرياني يوسف حبي اشار الى هذا التزوير بقوله: "ان المخطوطة الاصلية التي باعها منكنا عام 1907 الى مكتبة برلين (وسجلت برقم 3126) بمبلغ 3500 فرنك عدا تكاليف الشحن، ليست قديمة العهد. بل حديثة، كتبها القس اوراها شلوانا الالقوشي (1850-1931)

حسبما توصل الخبير بالمخطوطات اسفالج و استنادا الى التفاصيل التي جمعها الأب فيي ولم يعثر احد على مخطوطة (القردور) القديمة التي زعم منكنا بأنه عثر عليها و المفروض انه باعها الى مكتبة برلين بمبلغ جيد، فلم لجأ منكنا الى هذه الحيلة: عملية تفيق و اضاعة النص الاصلي؟.." يوسف حبي: كنيسة المشرق بغداد 1983 ص 105، و لمزيد من التفاصيل ينظر: نينا بيغوليفسكايا: ثقافة السريان في القرون الوسطى. سوريا دار الحصاد الطبعة الاولى 1990. ص 269-275 ترجمة ابراهيم الجراد، حنا فيي: مصادر كنيسة المشرق قبل الاسلام مجلة بين النهرين نيسان 1973 بغداد السنة الاولى العدد الثاني ص 155، حسن شميساني: تاريخ مدينة سنجار من الفتح الاسلامي حتى الفتح العثماني بيروت دار الافاق الجديدة 1983 ص 258.

76-جمال رشيد: دراسات كردية، ص 87.

77-داسنائي: نسبة الى منطقة داسن الواقعة في محافظة دهوك في كردستان العراق.

78-الماريوخنا: لم يعثر الباحث على ترجمة لهذا المؤلف في المصادر السريانية و العربية على السواء لذا يشكك في هذا المصدر و ما ورد فيه، وان كان ما فيه يطابق السرد التاريخي العام (الباحث).

79-انور المائي: الاكرد في بهدينان، الموصل 1961، ص 42، محمد امين زكي: خلاصة تأريخ، ص 41 حيث يسمى الملك كوردوئين باسم مانيساروس.

80-م.ن، ص 17.

81-ميافارقين: مدينة كردية تقع الان في كردستان تركيا، يطلق عليها السريان مدينة الشهداء، كان الملك الارمني تيكران الكبير قد احتلها عام 90 ق.م و اتخذها عاصمة له. مراد كامل: تاريخ الادب، ص 114، جمال رشيد: تأريخ الكرد ص 122.

82-يوسف حبي: التواريخ السريانية، ص 40-41.

83-م.ن، ص 41.

84-نرساي الملفان: ولد نرساي في قرية عين دولبي (دلب الحالية) القريبة من معلثاي (مالطا) التي تقع على بعد 8 كم من مركز محافظة دهوك عام 399م؟ وبعد ان تلقى العلوم في مدرسة قريته ارسله عمه الراهب عمانوئيل الى لرها ليدرس في مدرستها الشهيرة حيث انتخب فيما بعد مديرا لها خلفا لقيورا الذي توفي، وقد مات عن عمر يناهز 104 سنين سنة 503م. مراد كامل: تاريخ الادب، ص 158، بشير متي توما: مدرسة الرها مجلة المجمع العلمي العراقي الهيئة السريانية، مج 6 ص 280، ومن الجدير ذكره ان اسم نرساي مرتبط باسم الملك الفارسي نرسي (293-302م) الباحث.

85-مرد كامل: تاريخ الادب السرياني، ص 94.

86-الجاثليق: لفظ يوناني معناه العمومي: و المراد به الرئيس الاعلى للنصارى في ايام الملوك الساسانيين. ينظر: ابو الفرج الاصفهاني: الديارات، لندن دار رياض الريس للكتب و النشر ص 262، تحقيق جليل العطية.

87-مراد كامل: تاريخ الادب السرياني، ص 94.

88-م.ن، ص 94-95.

89-م.ن، ص 117.

90-م.ن، ص 117.

91-م.ن، ص 211.

92-البيرابونا، شهداء المشرق، بغداد 1985، ج1 ص 205، ومازال هذا الدير ماثلاً للعيان في مدخل مدينة دهوك في الوقت الحاضر (الباحث).

93-جمال رشيد: دراسات كردية، ص 101.

94-ادي شير: تاريخ كلدو اثور، 90، ص 1-15، البيرابونا: تاريخ الكنيسة الشرقية، بغداد 1985 ج1 ص 16-25، يوسف حبي: كنيسة المشرق، ص 102-104، جمال رشيد، دراسات كردية، ص 101.

a 95-مارك سايكس: بلدان الخلافة الشرقية باللغة الانجليزية نقلا عن محمد امين زكي: خلاصة تاريخ الكرد، ص 288، علي سيدوالكوراني: من عمان الى العمادية او جولة في كردستان الجنوبية، مصر مطبعة السعادة 1939، سامي

سعيد الاحمد: اليزيدية، بغداد 1971، ص 70، محفوظ العباسي: امارة بهدينان العباسية، الموصل 1966، ص 25.

95- محمد امين زكي: خلاصة تاريخ، ص 121، انور المائي: الاكرد في بهدينان، ص 39.

96-حسن بيرنيا: تاريخ ايران القديم ص 312، ادوارد براون: تاريخ الادب في ايران، الكويت، الجزء الاول 1984، ص 66 ترجمة احمد كمال الدين حلمي.

97-سعيد عبد الفتاح عاشور: اوربا العصور الوسطى، مكتبة الانجلو مصرية، الطبعة السادسة 1975، ص 39.

98-محمد امين زكي: خلاصة تاريخ، ص 121، مروان المدور: الارمن عبر التاريخ، ص 277، لورانت شابري: سياسة و اقليات في الشرق الادنى، القاهرة مكتبة مدبولي الطبعة الاولى 1411هـ-1991م، ص 307 ترجمة ذوقان قرقوط.

99-ارثر كريستنسن: ايران في عهد الساسانيين، ص 254-255، قلعة فنك:مدينة كردية تقع على بعد 15 كم من جزيرة ابن عمر و لمزيد من التفاصيل ينظر الصفحة 8 هامش 54.

100-المسعودي: مروج الذهب و معادن الجوهر، ج2 ص 104.

101-ماركو بولو: رحالة ايطالي ولد عام 1254م بمدينة البندقية سافر الى الصين في مهمة تجارية و مكث فيها قرابة 20 عاماً، و توفي بالبندقية عام 1324م. وليم مارسدن: رحلات ماركوبولو، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب 1977، ص 37 ترجمها الى العربية عبد العزيز توفيق جاويد.

102-وليم مارسدن: رحلات ماركوبولو، ص 37.

103-انور المائي: الاكرد في بهدينان، ص 22، وفي الوقت ينتقد حنا فيي هذا الكتاب بقوله: "انه من الكتب التي الف في مستهل القرن العشرين وهو ممزوج بخرافات سخيفة و لا يستحق اية ثقة وضعها احد الكتاب السريان من ماردين". حنا فيي: كنيسة الشرق قبل الاسلام، ص 441، ومع ذلك فانه يشيد بهذه الفكرة و يطرحها في اشرافه على بعض الرسائل العلمية التي قدمت الى جامعة القديس يوسف في لبنان مثل اطروحة تاريخ جزيرة ابن عمر التي نال صاحبها شهادة اكاديمية عليها. ولكن ما اشبه الليلة بالبارحة فكردستان (بلاد الكرد) بعد ان كانت كلدانستان!! اصبحت الان اشورستان!! استناداً الى اعمال المؤتمرات الاشورية (الاثورية) العالمية التي تطالب بتأسيس دولة اشور المستقلة على الاراضي الواقعة في شمال العراق (كردستان العراق) و يؤمل تحقيق ذلك في غضون القرن الجاري. ق.ب. ماتفيف (بارمتي) الاشوريون و المسألة الاشورية في العصر الحديث، دمشق مطبعة الاهالي الطبعة الاولى 1989، ص 177، ترجمة ح.د.ا.

104-ارثر كريستنسن: ايران في عهد الساسانيين، ص 300، يوسف حبي: التواريخ السريانية، ص 38.

105-يوسف حبي: التواريخ السريانية، ص 38.

106-ارثر كريستنسن: ايران، ص 25-26، مراد كامل: تارخ الادب السرياني، ص 64.

107-م.ن، ص 299، انور المائي، الاكراد، ص 22، جمال رشيد: لقاء الكرد و اللان، ص 246.

108-م.ن، ص 68، يوسف حبي: كنيسة الشرق، ص 104.

خصوصيات قاضي محمد و جمهوريته الكوردية

ارجي روزفلت

ترجمة: دانا احمد

بعد فترة من الاقتتال، قرر قاضي محمد ان يسدل الستار الحديدي على نفسه و فسح المجال، اضافة الى السوفيتيين، للمراقبين الاخرين ليشاهدوا مملكته. لكنه لم يسنح للبريطانيين للمجيء الى بلاده، لأن رأي اهل البلد سيء ازاءهم، و ذلك بسبب بروز البرزانيين في العراق (كردستان العراق) و بث الادعاءات الجمة للسوفيتيين ضد بريطانيا و كذلك الاحداث التي طرات من قبل جعلت الكورد يشعرون انهم ضحايا استغلال البريطانيين في عدة اتفاقات. زار اربعة اميركيين و ضابط معهم، قاضي محمد، فكان رأيهم حول مصير الجمهورية الكوردية، هو خلع هذه الجمهورية من الحكم.

رغم ان هذه الجمهورية لم يكن لها اساس قانوني، الا ان جمهورية قاضي (الامر الواقع Defacto) مازالت تدوم، فالتغيير الوحيد الذي طرأ عليها هو تبديل اسم الوزير الى الـ(رئيس)، وكان قاضي نفسه زعيم الحزب الديمقراطي الكوردي.

و كانت الأرياف (القرى)، تدار من قبل الاغاوات و الاقطاع السابقين، بمساعدة مديرية الشرطة المحلية، حيث يلبسون الزي الكوردي، و كانوا تحت امرة ضباط مهاباد، اذ كان زيهم على شاكلة زي السوفيتيين.

وقد تحولت مهاباد من قصبة ايرانية غير مجذلة، الى مدينة ملونة جديرة بالتصوير، وكانت شوارعها ملأى بالناس لابسين الزي الكوري، فكانوا محررين من سطوة الايرانيين.

ان الذين يحالفهم الحظ و زاروا قاضي محمد، فأعجبوا بشخصيته، و ادركوا بكل سهولة الحقيقة

التي تقول: لماذا اصبح هذا الرجل رمزاً للشعب الكوردي في كل مكان؟

رجل قامته قصيرة، كان في بداية خمسينيات عمره، يلبس بتاً عسكرياً تليداً، ذو لحية قصيرة (خفيفة)، محياه نابض يميل الى الصفراء، لايدخن بسبب مرض اصاب معدته، وكان صوته ذا لحن هادئ، يزن كل كلمة ثم يلفظها بشكل جيد، و كانت حركاته اثناء الكلام تومئ الى الثقة بالنفس، والوقار الكامل.

يحب الجمال، كما يحب جميع شعوب العالم، ويود الخير لها، يتقن عدة لغات من بينها الروسية والانكليزية و اسبرانتو.. و على منضدته كتب قواعد اللغات المختلفة و القصص و الابداعات الادبية باللغات الاجنبية. يبدو و كأنه رجل ذو مبدأ ثابت و قـويم قـل نظيره في الشجاعة و السماحة و التضحية.

فكان يثري روحه بعقلية واسعة و معاهدة، اذ كانت مطالبه وقت حدوث مشكلة، معاهدة: الحكم الذاتي للكورد، في اطار الدولة الايرانية. فهو كنظرائه الكورد الاخرين، يحمل فكرة مفادها هو مادام الكورد ضمن الاسرة الايرانية كالفرس، فلم يكن هناك عائق امام اخوة الكورد مع الفرس، كما هو الحال قديماً بالنسبة للفرس و الميديين. فكان قاضي محمد يؤمن بأن الكورد احفاد الميديين. لهذا السبب احب ان يمنح لمدينة مهاباد تسمية (ميدآباد) او (ميدآوا).

من الواضح ان قاضي و انصاره يبذلون قصارى جهودهم لتحقيق آمال الكورد المستقبلية (Pan kurdism)، كانوا يأملون ان تصبح مهاباد مركزاً ثقافياً كوردياً و كذلك مركزاً للحركة الوطنية الكوردية، بشكل يكون بديلاً قوياً لمراكز سوريا والسليمانية في ذلك الوقت. فأجريت محاولات جدية لبناء التربية الكوردية على اساس متين، في البداية قام المعلمون الكورد بترجمة النصوص الفارسية الى الكوردية في المحاضرة، اما قبل (سقوط) الدولة الكوردية فطبعت كتب المراحل الابتدائية باللغة الكوردية.

اضافة الى صدور جريدة يومية، و مجلة سياسية شهرية، كلتاهما باسم (كوردستان)، هناك مجلتان ادبيتان احداهما باسم (هاوار) و الثانية باسم (هەلاله)[10]، هذه المنشورات تطبع في مطبعة اهداها الجيش الاحمر للحزب الديمقراطي الكوردستاني.

ان اهتمام قاضي محمد بالأدب و اللغة الكورديين، ربما، يعود الى مثولة شاعرين شابين، حيث يعملان في ديوان الرئاسة هما (هەژار) و (هيمن).

رغم ان تلك المحاولات، و بسبب الفترة القصيرة (مدة صدور المجلة)، لم تبلغ الى مستوى هذين المركزين الاصليين للتراث الكوردي، اذ يقرأ و يكتب باللغة الكوردية و بحرية تامة، ما يقارب (25) سنة. الا ان مدينة مهاباد اصبحت نقطة الانطلاق، حيث باتت محل انظار العالم.

فالحلقات العقلانية الكوردية في بيروت، استنبول، بغداد، و كذلك في جبال آسيا الغربية، كلهم نظروا الى هذه الجمهورية بنظرة واحدة، فكانوا يرصدون: هل قاضي محمد ينتصر ام ينهزم؟

هناك كثيبون لقاضي محمد ينقلون له اخبار العصب الكوردية، لم تكن في العراق وحدها بل في سوريا و تركيا ايضاً. فكانت حركته موضع رضا الجميع خصوصاً لدى الشباب، فهم يشعرون ان الحزبيين القدامى (البارتيين) لم ينالوا شيئاً يذكر، فانذاك اسس في العراق حزب سري جديد، تكون من هؤلاء الشباب باسم (رزطاري).

الشعور بمعاداة السوفيتيين

لم تكن الأحزاب القومية القديمة كحزب (هيوا) في العراق، و (خويبون) في سوريا، متحمسة ازاء قاضي محمد و ذلك بسبب علاقته مع السوفيتيين، فانتشرت مخاوف و سخط ازاء السوفيتيين بين الكورد بشكل كبير في المرتبة الاولى، ان الكورد كانوا متدينين و يشكون في نية سوفيت ازاء الدين، و كانت غالبية الكورد ذاقوا مرارة الهجرة (التهرب)، وتتم الهجرة عن طريق الاتحاد السوفيتي، او ان الكورد تحدثوا مع المسلمين الموجودين في الجيش الاحمر و الجيش السوفيتي، قليل منهم فمنحوهم صورة سيئة للقسم الكبير من الناس الماثلين في المناطق الشرقية التي تقع تحت سيطرة السوفيت، كما ينبغي الا ننسى ان الروسيين كانوا عدواً لدوداً للكورد منذ عصر القيصريين.

في الحرب الاولى، كانت القوات الروسية يقاتلون على مساحة واسعة من ارض كوردستان، و دمرواها بعد خروجهم منها.

و مدينة مهاباد نفسها، امرت القوات السوفيتية لأيام، باطلاق النار على كل من يظهر في الشارع، هذا اضافة الى حرق المدينة و نهبها و سلبها، تلك صور لا تعدل (تخرج) من عقل الفرد الكوردي الشرقي، فهم حتى الان يخوفون اطفالهم بكلمة (الروس)، حينما ارادوا ان يوقفهم من البكاء لقد بذل الروسيون جهوداً مضنية لتغيير هذا الراي الماثل للكوردي ازاءهم و محو هذا التصور لديهم فشرعوا بالحديث عن الحكم الذاتي للكورد، في الاتحاد السوفيتي والبطل الروسي (سمند سيامندوف) الذي هو كولونيل كوردي الاصل، في الجيش الاحمر وقد عرف بنطل لينينكراد. من الصعب ان يعرف الى متى نجح السوفيت في انجاز هذا المشروع، فلا شك ان كثيراً من الناس، ومن بينهم اصحاب الأراضي و البزازون ورجال الدين، استمروا على عدم الانحياز اليهم، حتى ان هذا الامر وصل الى قاضي محمد الذي اشتهر بعلاقته الوطيدة مع السوفيت، اذ بلغت علاقته معها الى حد لاتنكر.

كانت جدران البناء الذي يحكم فيه القاضي مزينة ببوسترات الادعاءات السوفيتية، فالمجلات والجرائد كلها ملأى بالمواد السوفيتية المترجمة الى اللغة الكردية. و طفق الشعراء بمدح ستالين والجيش الاحمر.

مع ذلك و بعكس المناطق الأخرى التابعة لآذربيجان، فان كوردستان لم تكن فيها عيون الروس، عدا عدد من السائقين الايرانيين للشرطة الروسية، هؤلاء كانوا ينظر اليهم كالعيون الروسية او المتمدين عليهم. لم ير بينهم المواطنون السوفيتيون، و كانت الجواسيس الروسية يعملون

بشكل سري، و يقيم ممثل سوفيتي في مهاباد لكن السلطات الكردية يفندون هذا الكلام[11]. كل من هاشموف، السفير السوفيتي في رزائية و مساعده علي اكبروف يحضران في المناسبات و يزوران مدينة مهاباد، و مع انتشار العمليات الارهابية في اذربيجان الشرقية الا انه لا توجد في كوردستان الا قلة قليلة من المعتقلين السياسيين، حيث لم تسجل حادثة او حادثتين للقتل السياسي. وقد فر عدد من الكورد المعادين اذ بكل سهولة يسمع الانسان في شوارع مهاباد، اذاعات انقرة و لندن، في وقت كانت عقوبة استماع تلك الاذاعات في تبريز، هي القتل. على اية حال، و بأي سبب من الاسباب سواء استغرقت من قناعة قاضي محمد و الوزراء المعاصرة الليبرالية. ام جاءت من مثولة رؤساء العشائر الذين ولم يسمحوا بتفشي الارهاب من قبيلتهم الى الناس. نتيجة لذلك فان هذا النظام احدث شعبية متينة بين ابناء مدينة مهاباد، لان الشعب كانوا مجذلين بتحريرهم من الظلم و الاضطهاد الذين تما رسمها الحكومة المركزية ازاءهم.

سيطرة الحكومة الايرانية مرة اخرى

في ذلك الوقت، مرت الاحداث بسرعة فائقة، طلبت حكومة طهران من قوات الحزب الديمقراطي ان يتخلوا عن منطقة زنجان (zenjan)، كونها ليست جزءاً من اقليم اذربيجان و لكن عندما ادركت حكومة ايران ان عليهم ان تسلموها بالبطش، اقتنع الحزب الديمقراطي بأن يتخلوا عنها طوتماً، بعد تشرين الاول كانت المنطقة بأكملها تحت السلطة الايرانية.

بعد منتصف الليل من اليوم العاشر/ شهر كانون الاول هاجمت القوات الايرانية على مقر الديمقراطيين في قافلانك (qaflankuh) التي تقع شرقي (ميانه)... بعد مرور (24) ساعة من الصمود، كان قادة الحزب الديمقراطي، قد فروا الى الاتحاد السوفيتي، انذاك مر حول على تسنهم مدينة تبريز.

ابلغ محافظ الديقراطيين، في برقية استسلامية، قوام رئيس الوزراء ايران، ان كلاً من الرئيس الكوردي و السيف القاضي، على علم بهذا القرار وقد ابلغ بذلك و ينتظر منه ان يأمر قواته بانتهاء الحرب و القتال و السخط.

و في 13/ تشرين الاول، يرز في (مياندواو) شقيق قاضي محمد صدر القاضي، الذي هو عضو البرلمان الايراني، و منظم علاقات اخيه (شقيقه قاضي محمد) مع الايرانيين في مهاباد، و من ثم قابل الجنرال (همايون) و قال له: ان الكورد مستعدون لاستقبال الجيش الايراني بسلام، فاجاب الجنرال همايون: انه يطلب باخلاء مهاباد، من قبل البرزانيين، و هو بدوره يحرك جيشه باسرع وقت.

بعث برجال من بعض القبائل التابعة للسلطة الايرانية، الى مهاباد، ومن ضمنهم، بعض ديبوكر مامش و المنكوريين برئاسة الكولونيل الركن العقازي الذين ابوا من العراق، حينما اقتربوا من مهاباد قابلهم ممثل قاضي محمد، و ابلغهم بكيفية تسلميهم المدينة وفق الاتفاقية التي عقدها مع الجنرال همايوني، و ذلك يكون من قبل القوة

العسكرية، و ليس القوات والتي من الممكن ان ينشبوا نار الحرب. بعدها ترك رجال القوات الامر دون قتال وفي 15 من شهر ديسمبر عام 1946 بعد ذهاب البرزانيين الى نغدة، ولج الجيش الايراني في مهاباد، فذلك بداية انتهاء سنة واحدة من عمر الجمهورية الكوردية.

استقبل الجيش الايراني استقبالاً حاراً، و تزار كل من قاضي محمد و رؤساء الجيش الايراني، لكنه في 17 ديسمبر/ كانون الاول، اعتقل عدد من الكرد، وفي اليوم التالي اعتقل قاضي محمد و السيف القاضي و عدد). اخر، فاعتقل جميع هؤلاء الذين يعملون في حكومة قاضي محمد الا الحاج بابا الشيخ، و يعود سبب عدم اعتقاله الى مرتبته الدينية، وكان هؤلاء الكورد الذين فروا الى العراق او اختفوا انفسهم في القرى و الارياف لم يقبض عليهم.

رغم القاء القبض عليهم، فان القادة الكورد نالوا عقوبة اكبر فسلم اطفال الشيخ بيد العشائر ليسكنوا بينهم، و ياكلون برغبتهم دون مقابل، فهذه الطريقة تعتبر عقوبة رغم انهم لم يحاكموا.

وفي 30 من كانون الاول القي القبض على الصدر القاضي و شقيقه في عقربيتهم حيث انهما ابيا من طهران قبلاً، رغم انهما لم يرجعا من طهران منذ سنة كاملة الا لفعل العلاقة بين Mediator، الذي توصيه حكومة طهران، مع ذلك اعتقل.

طلب الجيش الايراني من اولئك الذين لديهم طلب او شهادة ضد المعتقلين ان يتقدمه، وبعد محكمة عسكرية صدر امر الخنق (الاعدام) بحق كل من قاضي محمد و الصدر و قد نفذ هذا الامر بحقهما في 31/مارس/1947 و علقت جثتاهما في ساحة بمهاباد[12].

لقد وضعت الحكومة الايرانية برنامجاً لمحو اثار حكومة قاضي محمد فشرع بغلق الصحف الكردية، ومنع الدراسة باللغة الكردية و حرق الكتب الكردية في وضح النهار.

و بهدف اجلاء القوة امام العشائر الكوردية، فقد قام الجيش الايراني بخنق 11 شخصاً من رؤساء عشائر فيض الله بك في سقز. هنا ينبغي ان نذكر جانباً اخر لرجوع مدينة مهاباد، وهو حينما اتت حكومة طهران الى منطقة اذربيجان، فقد قام العمال و الفلاحون و اصحاب الدكاكين الموجودون هناك، بذبح الديمقراطيين الماثلين في هذه المنطقة.

ان ذلك رد الفعل للجماهير منح النظام دلالة انهم كرهوا الديمقراطيين.

لكن في مهاباد فقد كانت الامور تمشي على حالها، مع ان الشرطة السرية انتشرت في جميع مناطق اذربيجان، الا ان حكومة قاضي محمد لم تمتلك هذه المؤسسة. ان تسجيل هذه الحقيقة تثبت ان حكومة قاضي محمد كانت حكومة شعبية، و في الجنوب لم يشارك عمر خان و القبائل التي تحت امرته في تلك النشاطات.

ان جيش الايران لم يكن يحبذ ان يجبرهم، لذلك لم يخبر عمر خان بمجيء اليهوديين الى اذربيجان. فحينما بلور، جمع عمر خان جيشه ليهاجم الديمقراطيين حينذاك انتهت الحرب.

فبعث عمر خان و القبائل الاخرى بسرعة، برقية الاخلاص الى رؤساء ايران فتسلم جميعهم، الا (زيرو بك) الذي شغل كثيراً بمسألة المفاوضات مع الجنرال همايوني، لكن رجاله وضعوا كميناً للعساكر الايرانية في بالانش (balanesh) بالقرب من رضائية، بعدها اضطر زيرو بك مع عدد من رجاله و عصبة من الاشوريين للفرار الى (شنروي) فوصلوا الى الملا مصطفى و البرزانيين. حيث كانوا في هدنة مشكوك فيها (Precarions truce) مع الحكومة المركزية، كان الملا مصطفى، رفض قرار الحكومة الايرانية بصدد تسليم اسلحتهم او لايابهم الى العراق، فبدأت الثورة مرة اخرى نحو ماكو، و ذلك محاولة لقطع الحدود السوفيتية.

*تمت ترجمة هذا النص من اللغة الانكليزية الى اللغة الكردية بقلم الكاتب (اكرم قرداغي)، نشر في مجلة (روفار) العدد (33) لسنة 2005.

باباكركر و سومر على تخوم زاكروس ـ الهلال الذهبي

جمعة عبدالله - بغداد

عصر الميزولتيكي[1] 15000-12000

كثافة السكان تزداد في منطقة شرق البحر الابيض المتوسط و جبال طوروس زاكروس (الهلال الذهبي)[2] كما يطلق عليه المؤرخون قبل مليون سنة تقريباً.

و تلعب الامكانيات التي تنتجها الثقافة التي تستفيد من المناخ و النباتات و الحيوانات دوراً اساسياً من ذلك لعب (الهلال الذهبي) و على الأرجح مابين النهرين (ميزوبوتاميا) دجلة و الفرات دوراً اساسياً في المجتمع المشاعي البدائي. السكن بشكل جماعي يرجع تاريخه الى عشرة الاف سنة. للمجتمع النيوليتي (عصر الحجر المصقول) كثورة قروية تستند الى ترويض الحيوانات و البدء بالزراعة، كما اثبت ذلك اعمال التنقيب في ديار بكر، جمه فالان، باطمان، اورفا..

غوند/ كوند/ كورديان

و تحت التلال الموجودة بين النهرين تقع اثار اولى قرى (غوند) ثورة العصر الحجري الاول.

وتعني كلمة (غوند Gond) القرية باللغة الكردية و بلغة اللوبيين و الذين يعتبرون اقدم شعوب الاناضول.

وهم يدخلون في مجموعة اللغة الآريين.

تعني كلمة (غوند) بلاد الاماكن المرتفعة و قد تحولت كلمة غوندوان Gondwana الى كورديان Kurdian. و في العصور الوسطى اطلق عليها اسم كوردستان بلهجة السلاجقة الايرانيين.

هوريت horrit

من ذوي الاصول الارية، لقد اطلق على الاريين الذين نمت الوعي الاثيني (حوالي 3000 ق.م) اسماء مختلفة من قبل السومريين، فقد اطلق اسم

(هوريت) الذي يعني (قاطنو البلد العالي) على هذه الموجات كأسم عام، ان الكوتيين و القيستين و الميتانيين، و الاورارتو واخيراً الميديين الذين هم فرع من الهوريين يشكلون الجيل الاول.

باباكركر/ كركوك[3]

جاءت كركوك في الانسكلوبيديا النرويجية بأنها مدينة في كوردستان العراق و تقع في نهايات جبال زاغروس.

اما في الانسكلوبيديا الالمانية: ذكرت كركوك بأنها ضمن كوردستان تأريخيا، كذلك السويد اشارت الى خارطة و ميزت كركوك ضمن اطار خارطة كوردستان. البريطانية ذكرت ان كركوك بالقرب من سلسلة زاغروس في اقليم كوردستان، و في المجموعة العربية العالمية تعد كركوك عاصمة المجموعات الكردية.

شيئ ما عن جغرافية زاكروس

صعوبة المواصلات بسبب السلسلة كونها عائقاً يستحيل اجتيازه الا من ثلاثة محاور:

رايات (قرب راوندوز)، حلبجة، خانقين، ويمكن ممر رايات و حلبجة القوافل من بلوغ اذربيجان وبحيرة اورمية، ممر خانقين يؤدي الى همدان، طريق رابع من دير قرب بدره الى شوشه (عاصمة عيلام). تكثر في منحدرات هذه الجبال المراعي وغابات الاشجار مثل البلوط و اللوز. و الجوز والفستق، و تنمو في سفوح الوديان اشجار الكروم والتين و الرمان و مزارع الحبوب. و ينتقل الرعاة بالقطعان الى المرتفعات العليا في الصيف.

زاكروس و الخليج العربي

تكوين (مضيق هرمز) عندما انفصلت جبال عمان عن جبال زاكروس. و الخليج العربي تحف بها شنيه محدبه من الشرق تمثلها سلسلة زاكروس.

زاكروس و هضبة اريانا

اشهر السلاسل الجبلية التي تحيط بهضبة (اريانا)[4] الجبال الغربية و تعرف باسم زاكروس.

طول السلسلة اعلاه يربو على 620 ميلا وارتفاعها مابين 3280-5570 قدماً و عرض السلسلة ما بين 6-12 اميال. و السلسلة مركز لاستيطان المزارعين في العصر الحجري الحديث (5000 ق.م).

اما طول سلسلة زاكروس تقرب من 1500كم في منطقة الخليج. ومن بحث قيم للاستاذ الفاضل منذر الجبوري جاء تحت عنوان حضارة العراق.. جبال كوردستان و كهوفها اولاً السومريين وحضارتهم بحوالي الالف الثالث ق.م التي تشير الى نشوء مجتمع راق في وادي الرافدين الجنوبي الذي عرف مبكراً نظام الدولة في العديد من (دويلات، المدن) التي حكمها ملوك و امراء بتفويض الهتها واضافة الى ازدهار الزراعة و وسائل الري بالاضافة الى التفنن بالعمارة و النحت.. و الكتابه.

واضاف الاستاذ: اما الاكثر عراقة قد ابتعد بها لأكثر من مائة الف سنة تلك المكتشفات الحضارية التي وقف عليها المنقبون و الاثاريون و العلماء المختصون في جبال كوردستان العراق و كهوفها. وسائر اصقاعها الاخرى.

ان ندرة الحضارة الانسانية الاولى كانت قد غرست في تلك التربة من ارض كوردستان و انها قد وجدت فيها كل عوامل الخصب و النماء التي وصلتها عبر مراحل الزمن اللاحق بالعصر السومري.

ومن احد اقدم المواقع الاثارية في التاريخ: بردة بلكه:

عثر في هذا الموقع الذي يبعد ميلاً و نصف عن شمال شرق جمجمال بين كركوك و السليمانية على ادوات مصنوعة من حجر الصوان تعود الى العصر الحجري القديم، ولدى تتبع اصل تلك الادوات تم العثور على (ورشة عمل) وفق التسمية التي اطلقها المكتشفون تألفت من فؤوس على شكل (قلب) وادوات حصويه مصنوعة من حجر الكلس جرى صنعها بشكل دقيق لتستعمل في (الكشط) يعود تاريخها الى مائة و عشرين الف عام.

بالاضافة الى كهفي (بيستون و كوراني) في كل من ايران و تركيا هذا يعني ضمن الهلال الذهبي. كما في الخرائط المرفقة مع البحث

ادناه قسم من اقدم المواقع الاثارية في العالم/ خارطة اثار محافظة/ كركوك

و التي تفتقر الى ابسط الخدمات من دلالات لمواقع الاثار واسيجة لحمايتها و تبليط بضع كيلومترات (ربط مع الطريق العام) لأعطاء الوجه الحضاري لما تستحقه من رعاية و ذلك كون المواقع بحاجة الى المزيد من البحث و التنقيب للفائدة المادية و الفكرية كسياحة و دراسة.

قسم من المواقع الاثارية على تخوم زاكروس

تل مطاره

تل اثري يقع الى يسار الطريق بين داقوق وتازة خورماتو بمسافة حوالي كيلومترين عنه و قد سمي بهذا الاسم نسبة الى قرية مطاره الواقعة في الجهة اليمين من الطريق، وقد نقبت في هذا الموضع بعثة اميركيه في عامي 1948 و 1949 فكشفت فيه اثار ترجع الى عصور ما قبل التاريخ في دور حسون وسامراء و العبيد في حدود 5000-4000 ق.م

نوزي

الحوريون/ اقوام جبليون ينتمون الى الموجات الهندواوروبية موطنهم الاصلي اورارتو (ارمينية الحالية) او الاقليم الواقع الى الشمال و الشرق في بحيرة (وان) وقد ورد ذكرهم في التوراة باسم الحوريين.

وتحركوا في اوائل القرن السابع عشر قبل الميلاد شرق بلاد اشور و غربها و اسسوا عدداً من الامارات في اجزاء من اسيا الصغرى و سورية و فلسطين دون ان ينظموا ممالك دائمة.

اسسوا في حوالي منتصف الالف الثانية ق.م مركزاً مهماً شمال سورية خاصة في اقليم البليخ والخابور (خابور الفرات)[5] حيث تقع بالقرب منها خرائب "نوزي" التي اجريت فيها تنقيبات مؤخراً فعثر على لقى مهمة من اثار العهد الحوري.

ولم يمض زمن طويل حتى كونوا مملكة قوية باسم (ميتاني)، تمتد من (قرقميش) (جرابلس) على الفرات حتى قرب نهر دجلة الاعلى مشتملة

على وديان البيلخ و الخابور و قاطعه نصبين، وفي شرق دجلة الحوريين في القرن الخامس عشر قبل الميلاد في "بوغازكوي" عاصمة الحيثيين. و في راس الشمر (فينيقيا الشمالية) و في اورشليم.

بلكورا

مستوطن قديم في المنطقة الجبلية من شمال العراق يرجع الى اواخر العصر الحجري القديم الاعلى (35000-25000) قبل الميلاد، يقع على بعد 20 ميلاً من شمال شرقي جمجمال.

كريم شهر

موقع اثري قديم يرجع عهده الى نهاية العصر الحجري القديم قبل نحو اثني عشر الف سنة، من الدور المعروف بأسم العصر الحجري الوسيط (الميوليث). يقع في محافظة/ كركوك حوالي (10) كم شمال شرقي جمجمال.

كركوك/ باباكركر النار الازلية

مدينة كبيرة من اقدم مدن العراق الرئيسية و اعرقها في التأريخ هي مركز محافظة باسمها تبعد عن بغداد 288كم شمالاً و قد اشتهرت بمنابع النفط فيها منذ العصور القديمة.

ويقوم القسم القديم في مدينة كركوك المسمى باسم (القلعة) فوق مستوطن اثري ورد اسمه في الالواح المستخرجة "ارابخا". و كانت الالواح المكتشفة فيه يرتقي تاريخها الى منتصف الالف الثانية قبل الميلاد.

ويعتقد ان اقدم ذكر لاسم "ارابخا" يرتقي الى عهد حمورابي و قد ذكرت المدينة في المصادر الاشورية بأنها مركز لعبادة الاله "ادد" كما ورد اسم المدينة في بعض المصادر الاغريقية بصيغة "ارابخيوص". و قد ورد اسمها في المصادر الارامية بصورة "كرخا ± دبيت سلوخ" اي مدينة السلوقيين. وقد ازدهرت في العهد السلوقي في العراق (312-135 ق.م). حيث بنى فيها سلوقي سوراً و انشأ فيها العمارات و جعلها مركز اقليم تابع الى مملكته و استمر في العهد الفرثي و الساساني. وقد عثر في احدى محلات كركوك على مجموعة من الاثار يرجع زمنها الى عهد الحضارة السومرية في عصر فجر السلالات. (2600 ق.م) قوامها اسلحة و ادوات من النحاس و اواني من الفخار. كما عثر في جوار كركوك على اثار من عهد حضارة وادي الرافدين القديم هي مدينة (نوزي) التي كانت مركزا للحوريين في الالف الثالثة ق.م.

الكوتيون

اقوام جبلية نزحت من المنطقة الشرقية (جبال زاكروس). و انحدرت نحو سهول العراق الخصبة وفتحت اكادو سومر و قضت على الدول الاكدية في نحو عام 2212 ق.م. و الكوتيون اسلاف الكرد موطنهم شمال العراق في منطقة السليمانية الممتدة على طول الحدود الايرانية العراقية الحالية. ووردت في ثبت الملوك اسماء واحد و عشرين ملكاً من ملوك الكوتيين حكمو جميعاً 91 سنة و اربعين يوماً، ثم قضى امير اوروك السومري المدعو "اوتو ± هيكال" عليهم في حدود سنة 2214 ق.م.

علاقة زاكروس بسومر

من البحوث و المعلومات عن مواقع اثار كركوك في الاراضي السهوبية (المتموجة) و السهولية

الجنوبية (سومر، اور، اريدو، اوروك) و استقرائي اضافة الى اراء المنقبين و الاثاريين الذين اشار البعض منهم الى مجهولية سلالة سومر و قال البعض بأنهم نزحوا من الشرق.

من الواضح ان القسم الشرقي منها امتداد سلسلة زاكروس تمتاز ببيئة حياتية مناخية ملائمة اكثر من الاقسام الغربية الصحراوية. القسم الجبلي اخترع الوسيلة (الالة) و الجنوبي السهلي الكتابه تكونت منها حضارة وادي الرافدين و كلاهما يبعدان نفس المسافة عن زاكروس حوالي (120) كم. على ضوء ما تقدم يمكن اعتبار سومر من تخوم سلسلة زاكروس.

الهوامش

1-الهلال الذهبي: هما هضبة ايران و الاناضول يلتقيان على شكل هلال، و مفردة ايريانا يونانية اطلقت على الهضبة و اشتقت منها ايران، اري يعني السيد، النبيل، ئري (نعم سيدي).

2-بين النهرين (ميزوبوتاميا) يونانية سميت في البداية مناطق التنقيب الاثارية في سورية (ماري)، اطلقت على نهر الفرات و بلخ او الخابور و بلخ بعدها شملت مناطق بين دجلة و الفرات على اثر التنقيب.

3-كركوك/ و باباكركر: المفردة كركر في الكلمتين تعني اللهب بالكردية كون تربة المنطقة زيتية ذات النار الازلية.

4-كركوك: قلب كردستان على تخوم زاكروس من دائرة المعارف العربية و الاجنبية (الانسكلوبيديا).

5-خابور: مركبة اب، بور، كما في جمبور (جم، بور) يعني الماء الخابط، و الوادي و التربة الزيتية (نفطية) و ليس زمبوره، و هناك مفردة خابوراس (هذه س تضاف عند اليونان للاسم، كما في مؤيدس بالكردية

المرفقات: ثلاث خرائط/ أ- مفصل زاكروس ب- تخطيط زاكروس ج- خارطة كركوك الاثارية

المصادر

د. احمد سوسه/ حضارة وادي الرافدين

عبدالله اوج الان (من دولة الكهنة السومرية نحو الحضارة الديمقراطية)

الإنزياح في شعر حاجي قادر كويي

البروفيسور د.ظاهر لطيف كريم

جامعة السليمانية /كلية اللغات

تركز الدراسات الأسلوبية و الألسنية على ظاهرة نقدية حديثة في النص الادبي وبخاصة الشعري سميت بالإنزياح (Deviation). يبدو ان الباحثين,و حتى النقاد المعاصرين,اختلفوا في تسميات هذا المصطلح.فعلى سبيل المثال كوهن سماه انتهاكا و تجاوزاً (4: المقدمة) وتودوروف شذوذا (13: 16) ورولان بارت فضيحة (9: 64) و رينيه ويلك انحرافا (8: 179-186) و جوليا كريستيفا خرقا (6: 77) و المسدي عدولا (11:158) وهكذا.....

مع وجود هذه التسميات و صراعاتها المعجمية والدلالية فإن الانزياح من اشد المصطلحات إستعمالاً وشيوعا لأنه يوحي بمبدأ الكشف و الخروج عن اللغة والاساليب المعيارية.....ان الإنزياح من خلال مسميات التوسيع او الإتساع كان موضع الجدل والحوار في الموروث العربي القديم و بخاصة عند الحديث عن المجاز و الحقيقة و الإستعارة و الحذف والتقديم و التاخير و الإيجاز و التوسيع و الإتساع والعدول و الغرابة للدلالة على ظاهرة الخروج عن حدود الإستعمال المنطقي و الواقعي و كسر النظام المعرفي السائد و مدى انحراف و انتهاك الشعراء في ما هو مألوف. لنر ماذا يقول الآمدي عن أبي تمام بهذا الشأن ((فهو عدل في شعره عن مذاهب العرب المألوفة الى الاستعارات البعيدة المخرجة بكلام الخطأ او الإحالة (1: 32) وهذا يعني ان ابا تمام,سواء اكان بتأثير مرجعياته او دافع نفسي كسر المعيار والسنن و القواعد لحدود اللغة و انظمتها ليضع لنفسه منهجاً او اسلوباً او لبيان قدرته على اكتساب ابداعه الذاتي و تفرده عن الآخرين.. و وصف الجاحظ مثل هذه الحالات بالطرائفية و العجائبية و الابداعية (3: 89). حازم القرطاجني في منهاج البلغاء يقول ((افضل الشعر ما قامت غرابته وأردأ

الشعر ما كان خالياً من الغرابة)). (14: 71-72). من هنا ان القول الغريب و اللامألوف يؤكد البنية الحقيقية للنص الشعري و سمى النقاد العرب مثل هذه الحالات بالشجاعة العربية (2: 448) التي تحدث من خلالها التعبيرات في الفهم و الادراك الكليين. مع ذلك، وراء هذه التجاوزات معايير منطقية تحددها في الغالب الظروف الزمكانية، سايكولوجياً و سوسيولوجياً و فكرياً، مع دور القارئ النموذجي الذي يتطلب منه معرفة النص و قراءته الاستبطانية العميقة و بعيدة عن السطحية والهامشية حتى يستطيع في الحاضر ان يلتزم بمثل هذه الانحرافات او ملء الفجوات او مسافة التوتر بين المالوف و اللامالوف عن طريق الاحساس بجدلية الثقافة المستقبلية. لهذا أن الإنزياح عند كوهين هو خرق مبدأ من مبدأ في ظل الزمنين الاول و الثاني، فان الصورة الاولى بفعل الخرق يمكن تصحيحها و ان الصورة الثانية تشترك في التصحيح من خلال التأويل. اما اذا زادت نسبة الإنزياح فلا يمكن للصورة الثانية تفسير ذلك ويصبح الكلام كلاماً لامعقولاً (4:المقدمة) لذا ان الإنزياح عليه ادراك بناء الصورتين معاً. بتعبير ادق من حق اي شاعر ± على سبيل التجربة ± ان يقول ما يريد شريطة ان يفهمه المقابل و ان يكون كلامه مقبولاً. و عندما يخرق فانه يعمل من اجل تغيير شكلية وسلوكية الصورة الاولى دون الغائها الكلي. بمعنى ان الصورة الثانية هي آلية تغيير الصورة الاولى. من هنا ان القوة المناثرة تتناسب مع شدة تغيير المعنى الضروري لنفيها اي تناسب مع المسافة الفاصلة بين المعنى الحقيقي و المعنى اللاحقيقي (4:125). وهذا يعني اننا نجد في الصورة القديمة و الحديثة مبدأ دعامة التواصل الفني و التأريخي و الإبداعي ويقوم كل شاعر بوظيفته بمعزل عن الآخر على الرغم من عدم المنطقية الواضحة بينهما و هذا يؤكد اننا أمام:

- مجموعة من التشابهات و الإختلافات بين الآداب و الشعراء و الكتاب.

- اساليب و تراكيب عديدة لم تكن دارجة في الإستعمال. وفي حال تجاوز الإنزياح عن النسبة المعيارية للمنطق العام و الخاص فاننا سنواجه مفاجأة اخرى من الاسلوبية و بنية العلوم و هي الإزاحة (Displacement) و بخاصة السلبية منها التي لا تحدث وقعاً دلالياً مؤثراً او تحدث خرقاً غير ضروري عن البنية الجمالية و الدلالية الكاملة للنص (18: 43) و حينئذ لاجدوى لفعل معيارية اللامألوف و في الوقت نفسه ان النص لايستطيع اقناع المتلقي و لايعمد الى مبدأ الإنتقال من اللالذة الى اللذة او من الحالات الإنشائية الى الحالات الإخبارية.. وهذا يعني انه ليست كل المفاجآت والغرائب تنجح و ليس شرطاً كل إنزياح يصبح مقبولاً او ينبثق منه الابداع الفكري و الفني او يعزز شعرية النص و يسمو به فوق ما هو طبيعي (17:15) ففي بحثنا هذا حاولنا، قدر المستطاع، دراسة الإنزياح في زاوية خاصة تختلف عن الزاوية العامة وهي تعلق الإنزياح باشكال القضايا البلاغية

كالمجاز و الإستعارة و التقديم و التاخير و غير ذلك. و هذا من اجل بيان التأثيرات الزمكانية الجمالية و الأبعاد الدلالية و خلق امكانيات و طاقات جديدة للتعبير و البحث عن علائقية المعاني و الاساليب الشعرية في ماضي الادب الكردي و حاضره.. يظهر من هذا ان الإنزياح هو صراع بين النموذجين ± القديم و الحديث ± او ان هناك فرقاً بين ماهو قديم و ماهو حديث اي بين ماهو مالوف و عادي و بين ماهو غريب....

التطبيق:

الإنزياح المعياري:

مما لاشك فيه ان لمدرسة بابان الشعرية في القرن التاسع عشر المتمثلة بالشعراء نالي (1800-1856) و كوردي (1809-1849) و سالم (1800-1866) و المتمركزة في السليمانية = مركز الخلافة ± دوراً فعالاً لتاسيس و نهوض الادب الكردي بصورة عامة و الكلاسيكية الكردية بصورة خاصة. هذه المدرسة سواء اكان بجهودها المعرفية الخاصة ام بدافع مرجعياتها الثقافية و الفكرية الخارجية وضعت بطريقة غير مباشرة معياراً للقصيدة الكردية و على الآخرين الإلتزام به بل انه لم يستطع احد الخروج عنه. بمعنى ادق ان شعرية اصحاب هذه المدرسة اصبحت قاعدة او مصدراً اساسياً للشعراء الكرد و استمرت بعد تفكيكها لاسباب سياسية او نفسية او اجتماعية، سنوات عديدة، الا ان حاجي قادر كويي (1815 1897) الذي استفاد كثيراً من طاقات ابداعيةللمدرسة، اراد ان يبني لنفسه مدرسة خاصة و تحويل السلطة الشعرية من السليمانية الى كويه ليصبح ايضاً مرجعاً شعرياً و ثقافياً للشعر الكردى:

نالى بو خاكى بەبە (حاجى) بو كۆيە بە مەثەل (7:84)

نالي و موطن بابان، حاجي و موطن كويه بالمثل

هذا يعني ان حاجي، تارة، حاول توسيع الفضاء الشعري الكردي و تارة اخرى ان يأخذ قيادة السلطة الشعرية اثناء و بعد تفكيك المدرسة، بهذا خلق حاجى قادر تجاوزاً عن قاعدة و اساليب و معايير شعرية سابقة و على وجه الخصوص نالي. محمد ملا عبدالكريم ايد خروقات حاجى باسلوب آخر وهو نواقص لكن بدافع توعية المجتمع فقط ويقول: " ان حاجي كان شاعراً كبيراً، إن كان هناك نواقص في قصائده الإجتماعية و القومية فهي تعود الى جلي اهتمامه بتوعية المجتمع و لم يهتم بالجوانب الفنية."(16:6). وهذا يدل بان اهتمام اصحاب مدرسة نالي كان في اطار القضايا البلاغية و الفنية دون البحث عن المجتمع في معاناته الإجتماعية والفكرية و السياسية و النفسية و ان وظيفةحاجي، هنا، هو تغيير الأسلوب او الخطاب الشعري من المالوف الى الحالة التنويرية اللامالوفة، حيث، في ما بعد، لافائدة للتشبيه و الإستعارة طالما ان المجتمع يعاني من ازمات داخلية و خارجية.مع هذا، فإن حاجي كان واعياً و يعلم كيف يغير وظيفة الشعر و العمل و ينقل مملكة الشعر. فهو يتصرف تصرفاً منطقياً و يراعي التسلسل الزمني بصورة لا واعية من اجل الإستفادة لإنزياحه المعياري.

قبل المنازلة بينه و بين نالي، نجد ان نالي عنده هو المثل الأعلى بل هو من قام بتحديد الصيرورة الشعرية من الثابت الى المتحول باعتبار بعده التوجهي و التاثري و الخطي:

سەد قوببەیی خەورنەق و سەددی سکەندەر

مئة من قبب الخورنق و مئة للأسكندر

ناگاتە بەیتە کاولی (نالی) و مەتانەتی(7:158)

لاتصل اردأ بيت لـ(نالي) و متانته

ثم تدريجياً يبدأ حاجي بالمنازلة ليست من اجل الفوز، بل من اجل التعرف و التمهيد لأنه يعلم، آنذاك،ان الفوز ليس من حليفه:

وونی مەکەن وەکو ئاپاری (نالی) و (کوردی)

لاتضيعوا آثار نالي و كوردي

لە سەهوی دیدە بپۆشن گوزەر بکەن لە خەتا(7:36)

غضوا النظر عن اخطائي

بعد تقويته، تجريبياً و ثقافياً، يبدأ حاجي بالمنازلة الفعلية، لكن هذه المرة من أجل المجاورة او من اجل السلطة:

سولەیمانێکە نالی خاوەنی دیوان و فەرمان

نالي سليمان ـ الحكيم ـ صاحب الأمر و النهي

نییە کەس بێتە مەیدانی مەگەر حاجی خود ئاسایە (7:124)

لا احد ينافسه سوى هو نفسه (حاجي)

ففي الشطر الأول من هذا البيت ان حاجي كوفاء او حالة تواضعية او كاسلوب دبلوماسي، لاينكر حقيقة نالي و معاييره الشعرية، لانه من الصعب،آنذاك، ان يخالف، علناً، هذا المرجع المهم.. مع هذا، انه بحاجة الى التخلص من القيود المعيارية القديمة. ففي الشطر الثاني، ومن أجل هذا يوازي او يطابق قدرته الشعرية بقدرة صاحب الديوان والجلالة:

ظاهراً بەیتم لە نالی و کوردی زۆر کەمتر نییە

ظاهراً ان شعري ليس بأقل من نالي و كوردي

تالعم بەرگەشتەیە بەدبەختە بەختم نوستووە (7:130)

ان حظي سيئ و غافل عني

ان هذا البيت،في اطار فعل التوازي و التطابقي، هو تاكيد للبيت السابق،ففي الشطر الأول، مرة اخرى لاينكر عظمة نالي و كوردي اللغوية، الا انه يريد في الوقت نفسه و بطريقة ايحائية ان يوضح بان وراء عظمة هؤلاء حالة اسنادية او اعلامية(ريكلامية) من قبل اصحاب السلطة وجمهورهم،لأنهم كانوا على صلة قوية بمؤسسة العصر والقصر بخلاف حاجي الذي بسبب اللاحظ واللاانتماء بقي في حلقة اللاشهرة و ان الشطر الثاني تأكيد على ان قدرة حاجي لم تكن اقل بكثير من قدرة هؤلاء.مع هذا، ان هذه الحالة لم تدم طويلاً،بل تلاشت تدريجيا فأصبح خطابه، فيما بعد واضحاً و حينئذ اعلن باسلوب استهزائي تجاوزه وثورته و انتصاره عليهم في سباق الشعر:

بەجێ ما نالی وەك نالّی بە پاش کەوت کوردی وەك گەردی

تأخر نالي عن فروسيته و تأخر كوردي عن اثره

کەحاجی غاری دائەسپی لەمەیدانی سوخەندانی (7:173)

عندما اصبح حاجي فارساً بلا منازع

وبعد ذلك فان حاجي، بفعل مرجعياته الثقافية و الشعرية الخارجية المتمثلة، بطريقة غير مباشرة، باعمال بوكاشيو و شكسبير و رونسار و كورناي وراسين..... الذين غيروا ملامح الأدب و انقذوه من الفوضى و انتقلوا من مواقعهم الى الشرق و منه تركيا ± محل اقامة حاجي منذ شبابه الى وفاته ± لايعترف بوجود نالي و اصحابه و لايذكرهم و يدعي انه و الشاعر الكبير احمد خاني (1650 -1707) فقط وضعا اساس الشعر و معاييره و بهذا انفصل عن مدرسة بابان الشعرية:

له كوردان غەيری حاجی و شيخ خانی

عند الكرد لم ينظم الشعر احد

ئەساسى نەظمى كوردى دانەناوه (107،7)

سوى حاجي و خاني

و اكثر من هذافان حاجي يعتز بنفسه دون الآخرين من الشعراء الكرد و يوازي شعريته بقوة شعرية ± الشاعر الفارسي-الفردوسي، ذلك الشاعر الذي اعجب به غوتة الألماني و تمنى ان يكون فردوسياً (5، 231)

(حاجی) يه فيردەوسى ى كورد،سا ئەتۆش

ان حاجي هو فردوسي الكرد

گوێ وەكو مەحمود مەدە قەولى بە دان (7:95)

لذا لاتبالي كلاً مبالاة محمود

و في جانب آخرفان الغالبية العظمى من قصائد مدرسة بابان الشعرية و قبلها، قد تنصب في الأغراض و الموضوعات و الأساليب الشعرية التقليدية، المنقولة الينا من الآداب العربية و الفارسية وان شعراءها حافظوا، بدقة، على صناعة و اصول و قوانين شعرية مع الاحتفاظ بقوة الألفاظ و التراكيب النحوية و الصرفية و المحسنات البيانية و البديعية. فهذا النوع من الشعر بعيد عن الطابع والذوق العام لانه من الصعب على المجتمع الجاهل والمتخلف، الذي لايعلم بهويته الخاصة و لم يسمع معاني الحرية و بمفاهيم عصرية و قومية و فنية، فهمه و ادراكه و بيان وظيفته و دلالاته. فأصبح الخطاب، هنا، محدوداً و غير مباشر و يمكن ان نسمي هذا الشعر بالمتكلف المثقل بالصنعة اللفظية و البلاغية. إضافة الى ذلك ان التأخر الناتج عن سوء ادارة الحكم العثماني بصورة عامة و سيطرة العادات و النفوذ العقلية رؤساء العشائر و الشيوخ ورجال الدين.....الخ، قد عطل معاني الحرية والتطور و الحديث عن اللادولة الكردية. لذا يفاجئ الكرد احياناً حين يجدون شاعراً مناسباً،كحاجي قادر، يتجاوز مستوى قصائد العصر و يثور عليه ويتحدث، كمتعصب لقومه او انسان واع، عن احساس وطنه وجماهيره و امتلأت قصائده بالإرشادات والمعارف والعلوم وبناء مؤسسة كردية مستقلة بعيدة عن ملكية السياسية الخارجية والوقوف امام كل من يقف ضد استراتيجيته من رجال الدين والشيوخ والمتصوفة...كل هذا التمرد- او التجاوز- ناتج عن فعل الإحساس بالواقع الفكري والسياسي و الاجتماعي السيئ الذي كان يعيشه حاجي طيلة حياته قبل الهجرة الى استانبول او بعدها. وهذا يعني ان حاجي كان دائماً في حالة

الترقب والبحث والكشف عن حالات اجتماعية وسياسية ولم يكن بذلك متفرجاً، كباقي معظم شعراء عصره، خالياً من الحركة، الا ان هذا مشروط بجهد الجميع وليس ذات الشاعر فحسب، لأنه، على وعي تام، بانه لايستطيع فعل شيء دون الاعتماد على الآخرين، بهذا ان معظم خطاباته، في هذا المجال، كانت على صيغة الجمع وبأسلوب شفاف ومباشر:

له خه وى جههل و مهستى و غهفلّهت

استيقظوا من الجهل والجهالة

به خهبهر بێن به نهغمهيى رهحمهت (7.194)

تنبهوا برحمة الله تعالى

كل هذا يدل بأن حاجي جاوز الموضوعات والاغراض والمعاني والاساليب التقليدية و حرر الدائرة الشعرية من الجمود الزمكاني متجهاً نحو افاق الأنظمة الجديدة بما فيها آمال و طموحات كيانه المكاني الذي سلب منه قروناً عديدة و هذا ما يدفعنا الى تأسيس إنزياح آخر باسم:

الإنزياح الفكري و الإجتماعي:

يعتمد هذا النوع من الإنزياح على مأزق و عدم إستقرار الحالات السايكولوجية و السوسيولوجية و الفكرية و هو قضية قد شغلت بال حاجي منذ بدايته الشعرية الى نهايتها. فعلى الرغم من ان حاجي كان رجلاً دينياً ولم يكن لديه نفوذ جماهيري و سياسي، الا انه بفعل جرأته و صراحته و شجاعته الخاصة التي توازي مواقف كل من ابي نواس و بشار بن برد و الحلاج في تجاوزاتهم على المعايير الحياتية و الفكرية و الشعرية، يقف، دون التردد و انتظار النتائج،بوجه رجال الدين والاقطاع و الدراويش و الشيوخ و المتصوفة الذين،حسب رأي الشاعر،افسدوا الدين و المجتمع معاً:

حهز دهكهى تێ بگهى له بێ دێنى

اتحب ان تفهم معنى الجحود

ببه دهروێشى شێخهكان به هەوەس (7:66)

كن، بالرغبة، درويشاً من دراويش الشيوخ.

صوفى عيبادهتى هەموو بۆ مەكرو ريوويه

عبادة الصوفي كلها خداع و نفاق:

گەر شێرى نەر بە گوێ بگرێ پەشمە تاعەتى (7:157)

لو يمسك الأسد من اذنيه محرم طاعته

خانەقاو شێخ و تەكيەكان يەكسەر

اعلموني ما نفع الخانقاه و الشيخ و التكية

پێم بڵێن نەفعيان چيه ئاخر

سوى نشر الكسل و جمع الأملاك و خزن الأموال

غەيرى تەعليمى تەنبەڵى كردن

جەمعى ئەملاك و خەزنە كردن (7،158)

زانى و شاريب و لوتى دەگرن، والى دەڵێ:

يقبضون على الزاني والشارب و المنحط و الوالي يقول:

بەرى دەن پارەيى خۆى دايە، چ عەيبێكى هەيه (7،140)

اطلقوا سراحهم، دفعوا الأموال ما العيب في ذلك

هنا ان حاجي الذي يؤمن اماناً صادقاً بربه تعالى و عظمته:

ئەى بێ بەدەل و شەريك و تەنها

يا من لابديل له و لاشريك

((ما اعظم شأنك تعالى)) (7،197)

ما اعظم شأنك تعالى

و نتيجة رد فعل هذه الصور السلبية، يشكل إنزياحاً و تجاوزاً و يقلل من شأن مراكز العبادة و يحول شخصية المطران الى القاضي و المفتي الى الرهبان و قارع الأجراس الى المؤذن و الكذاب الى الواعظ وهي بهذا القدر ممنوعة القول و غير مألوفة آنذاك:

مەسجید دەبێتە دێرە ناقوسیان موئەزین

المسجد يصير ديراً و قارع الأجراس مؤذنا

مەتران دەبێتە قازی،موفتی دەبێتە رەهبان (7.85)

و المطران قاضياً و المفتي راهباً

مەرقەدی ئەقطاب وقوببەی ئەهلی راز

ان مراقد الأقطاب و قبب اهل الأماني

بۆتەجێگەی گاگەل و مولگەی بەراز (7، 202)

صارت حقولاً للخنازير

مەڵێ کە ززابە صوفی، ساغە واعیز

لاتقل ان الصوفي كذابٌ و الواعظ صادق

لە لای من وەک یەکن بێ کەیف و بێ کەم (7:73)

بل انهما، عندي، سيان

ان دوافع مثل هذه الإنزياحات عند حاجي ± اعتماداً على نصوصه ± تعود الى جهل المجتمع و عدم ايمان الشاعر و ثقته به فهو يصف المجتمع بانه:

- بعيد عن المفاهيم العلمية و الثقافية، بل ان هذه المفاهيم كانت غريبة عليه:

هەر کوردە لەبەینی کوللی میللەت

فقط الكرد، من بين الأمم

بێ بەهرە لە خوێندن و کیتابەت (7، 263)

بعيدون عن التعلم و الكتابة

میللەتی بێ کتێب و بێ نووسین

لاتوجد غير الكرد أمة على وجه الأرض

غەیری کوردان نییە لەرووی زەمین (7.624)

بلا قراءة و كتابة

- لايقدر قيمة وطنه لأنه لايزال تحت سيطرة الحكم الذي يمثل في الوقت نفسه مؤسسة اسلامية بعيدة عن استقلالية الأوطان و تراثها التأريخي:

وەتەن مەحبووبە یێکە حوجرە ئارای

ان الوطن حبيبةٌ زينتها

نیشانەی دین و ئیمانە تەمەننای (7:253)

علامة الدين و الإيمان

کوا ئەودەمەی کە کوردان ئازاد و سەربەخۆبوون

اين زمن الشجاعة و الاستقلال للكرد؟

سوڵتانی موڵک ومیللەت صاحیبی جەیش وعیرفان (7:86)

عندما كانوا سلاطين الملك و الشعب و صاحب الجيش و المعرفة

- لاتحترم حقوق المرأة التعليمية و ان حاجي من اجلها يتجاوز على رجال الدين الذين فسروا حديث الرسول (ص) بشأن العلم خطأً:

بۆچی فەرموویەتی نەبییی ئەمین

لماذا قال الرسول الأمين

اطلبوا علمکم ولو بالصین

اطلبوا علمكم و لو بالصين

نێر و مێ لەم حەدیثە فەرقی نییە

ان الذكر و الأنثى في هذا الحديث سيان

گەر مەلا نەهی فەرموو دینی نییە (187.7:186)

لو نهى الملا عن ذلك فلا دين له

- لا اتفاق بين صفوف جماهيره و بمزقهم صراع طبقي ما بين الطبقة الكادحة و الأرستقراطيين والذي ادى الى غياب السلطة الاتحادية من جانب والكيان الذاتي المستقل ذي قدرة معرفية و سياسية واجتماعية و تأريخية من جانب آخر:

جۆشێك بدەن وەكو هەنگ تەگبیر بكەن بە بێ دەنگ

توحدوا مثل النحل، خططوا اموركم بصمت

ئەسبابی شەڕ پەیدا كەن تۆپ و تفەنگ و هاون (7:87)

هيؤوا ادوات الحرب: المدفع و البندقية و الهاون

كوردی ئێمە نەزان و پاشەكەوتن

نحن الكرد جهلة و متخلفون

پێكەوە پووش و ئاگرو نەوتن

معاً اعشاب و نارٌ و وقود

بێ ئەگەر دەستی یەكتری بگرن

لو انهم توحدوا،

وەك سكەندەر جیهان هەموو دەگرن (7:188)

يسيطرون، كالأسكندر، على العالم

لەم بەینە ئیتفاقێ پەیدا بكەن بە مەردی

الآن، كونوا متفقين بشهامة

فەرقی نەبێ شوان و جوتیار و میر و گاوان (7:86)

لافرق بين الراعي و الفلاح و الأمير و الخادم

تا رێك نەكەون قەبیلی ئەكراد

اذا لم يتفق الكرد ± فيما بينهم±

هەروا دەبنە خەرابە ئاباد (7:199)

فانهم يتحولون الى الأرض اليباب

فمن احل تحقيق مآربه و طموحاته المستقبلية بشأن الكرد و كردستان نرى ان حاجي يأتي بالإرشادات و البراهين، المقبولة و غير المقبولة، وذلك لإقناع مجتمعه و تحويله من دائرة اللاوعي الى عكسها او من الغياب الى الحضور الذاتي.

ئاسنی سارد بە فوو نەرم نابێ (7:235)

ان الحديد البارد لايلين بالنفث

بە شیر و خامە دەوڵەت پایەدارە

فان الدولة تعلو بالسيف و القلم

ئەمن خامەم هەیەو شیر نادیارە (7، 254)

انني املك القلم الا ان السيف غائبٌ

پاڕانەوەو تەوەككول لەم عەصرەدا پارە ناكا (7.87)

ان الدعاء و التوسل غير مجديين في هذا الزمان

بڕوانە سەعی و غیرەت ئێستا لە دەوڵەتی ڕۆم

انظر الجهد و الشجاعة في دولة الروم

خۆیان خەزێنەدارن، خۆیان تەبیب و سوڵتان

انهم اصحاب المال وانهم اطباء و سلاطين

هەر دوێنێ ئەهلی سوودان هەستانە پێ وەك شێر

بالأمس انتفض اهل السودان كالأسد

ئێستێكە موستەقیلن مەحسوودی كوللی ئەدیان (7، 88)

انهم الآن مستقلون و هم مثار الحسد من كل الأمم

تۆ وەرە فەنێ فێر بە جیتە لەوە

هم بتعليم الفن ماذا دهاك

گاورە،هیندووە وە یاخو جووە (7، 187)

بانه مسيحيٌ او هنديٌ او يهوديٌ

مع كل هذه النماذج وجهودها الإنزياحية، نجد ان الجماهير بكل فئاتها و اصفافها، لم تستجب لدعوات حاجي و استراتيجيته البنائية و لم تحترم مفاهيمه الوطنية و القومية.لذا يشعر الشاعر

بالقلق و الحزن ازاء هذا الموقف السلبي و يخاطبهم بأن المسؤولية التاريخية ستقع على عاتقهم:

کێ دەڵێ کوردەکان بە ئیدراکن

من يقول ان الكرد اصحاب وعي

بەسە ئەم نەقصە گوێ لە من ناکەن

يكفي هذا، لم لا تنصتون اليّ

لەقسەی ساغی من خەلەل دەگرن

انكم تعيبون على كلامي الصائب

واهیمەی شێخەکان لە دڵ دەگرن (7:189)

وتتبعون اوهام الشيوخ

حاجی کەسێکە بۆ کەس بۆ ئێوە قوڕ دەپێوێ

ان حاجي، الوحيد، من اجلكم يجهش بالبكاء

گوێی لێ دەگرن زەریفە ناگرن بەڵا لە خۆتان (89،7)

فالاحسن ان تصغوا إليه و الا تهتم

مع هذا،ان حاجي لم يتنازل عن حقه ولايزال متمسكاً بمبادئه ولم يغير موقفه الإيجابي ازاء هذا النوع من الجماهير، وأنه في الوقت نفسه خرق كل المعايير الشعرية من اجلهم و من اجل قضيته:

ئەمانە زادەیی ئەفکار و خۆشەویستی منن

هذه بنات افكاري و محبتي

ئەگەر قەبیح و کەریهن ئەگەر شەل و ئەعما (36،7)

سواء اكانت قبيحة ام كريهة ام مشلولة ام عمياء

بەیتەکان عەیبی مەکەن خوار و کەچن

لاتستهزؤا باشعاري بانها ناقصة

مەقصەدم لەم بەندو باوە دەربچن (205:7)

فان قصدي في هذا هو خروجكم من هذه الأعراف

بەقسەی چاکە دەستیان دەگرم

ارعاهم بطيب الكلام

تەرکی ناکەم بە لۆمە تا دەمرم (7،191)

مهما كان اللوم، فلا اترك هذا الموقف حتى مماتي

الإنزياح اللغوي و الأسلوبي:

يعتمد هذا النوع من الإنزياح على انبعاث او اعادة المفردات و الصيغ الكردية الأصيلة الى وظائفها البنائية التي كانت بفعل المؤثرات الخارجية و مرجعياتها الثقافية ±العربية و الفارسية- غابت عن التداول. بمعنى ان اللغة الى جانب كونها نظام علامات دالة هي مستودع تاريخي و ذاكرة حافظة للماضي و نسخة رجاء و امل للحاضر و المستقبل (12: 89). فعلى الرغم من وجود عدة مفردات و صيغ دخيلة معقدة في زمن حاجي، الا ان جهوده في تجاوز اللغة الشعرية و اساليبها واضحة و بخاصة في مضامينه الإجتماعية و السياسية و هذا من اجل ربط المظهر بمادته وعدم الفصل بينهما. بالتأكيد ان هذا الربط يؤدي وظيفة جمالية و افهامية و عاطفية و بهذا يكون شعر حاجي على هذه الشاكلة:

اسلوب غير سائد و لغة طبيعية ←مضامين اجتماعية ← الواقع

بعكس الشاكلة القديمة المتمثلة ب:

اسلوب سائد و لغة مصطنعة ←لامضامين اجتماعية ← اللاواقع

و هذا يؤكد ان اللغة الشعريةو اساليبها ليست مجرد وسيلة اتصال، بل هي بالأساس وسيلة التعبير...فكلما يقترب الشاعر من اللغة المتداولة ± شعبياً ± كلما يستطيع ان يعبر عن احاسيسه الاجتماعية و الفكرية و من هنا ان حاجي ينأى اساليب القدامى مما ينجم عنه تجاوز النص و بروز الإنزياح فيه سواء في مظهره اللفظي او المعجمي او مظهره الدلالي و مضامينه و هذا ما يدفعنا الى القول بان الحس اللغوي البسيط و اللامألوف او اللامتداول عند الأكثرية الغالبة هو الخصيصة الأساسية في شعر حاجي. استناداً الى هذه الملاحظة سينتقل مفهوم هذا النوع من اللغة الغريبة الى الأسلوب الذي بفعلهما يتخلى النص عن المعايير القديمة و هناك يمكن المقارنة بين الأنسجة التقليدية و الأنسجة الحركية و مقدار خروج الثانية عن الأولى. و هذا يؤكد بان الأنزياح ((استقام له ان يكون عنصراً قاراً في التفكير الأسلوبي فلأنه يستمد دلالته ± لا مع الخطاب الأصغر فالنص و الرسالةو انما يستمد تصوره من علاقة هذا الخطاب الأصغر بالخطاب الأكبر)) (11: 98-97). بهذه الطريقة فان حاجي يجسد الإنزياح ايضاً في استخدام هذا السلوك اللغوي و الأسلوبي من اجل تفجير طاقاته الايحائية و الوظيفية و توسيع دلالاتها و تراكيبها الجديدة خدمةً لرؤيته و احساسه بالطريقة التي يناسبها اكثر وقعاً و انسجاماً مع زمكانيته و هناك تظهر اهمية الإنزياح في خلق الأبنية الجديدة للتعبير و الكشف عن علاقات نصية جديدة بغية تقديم بنية توليدية من نتاج تحولات البنية الغائبة كالأسلوب المباشر و اللغة المباشرة، الأسلوب البسيط و الحر و اللغة البسيطة و الحرة و بهذا ينتقل حاجي من المستوى اللغوي و النحوي و البلاغي للغة الى المستوى الاجتماعي و دائرة التأثير و التواصل و تحديد القضايا. بتعبير ادق ان الإنزياح عند حاجي يتجلى في الوظائف الأربع:

- الوظيفة المعرفية و التعليمية بقصد الإفهام و التأسيس.

- الوظيفة التأثيرية بقصد تقديم الأمر على وجه الاستمالة و جلب الأنظار و انتباه السامع.

- الوظيفة الجدلية بقصد المنهجية و سياقات الإنتاج و الإستقبال و السلطوية.

- الوظيفة التحويلية بقصد انتقال رموز شعرية من النسق العام و التقليدي الى النسق الخاص المعاصر او تحويل ظاهرة لا اجتماعية الى ظاهرة اجتماعية وهذا بفعل الوظيفة الإخبارية المعرفية و الوظيفة التاثيرية و التناقضية. لذا ان شعر حاجي، بصورة عامة،عبارة عن مجموعة من الملفوظات الجزئية و المفتوحة المكتملة بذاتها التي يتمركز كل واحد منها حول دائرة معينة قد توحي، في الغالب، بموضوع مستقل.

في كل هذا، ان حاجي كان بارعاً في استخدام اللغة المناسبة و غير المتداولة بصورة واسعة و الاسلوب السهل غير المألوف الذي لايحتاج الى التعقيد اللفظي و المعنوي و ان السياق هنايتحكم في تفسير

الملفوظات اكثر فاكثر الى ظاهرته الإجتماعية و الفكرية و الإبتعاد عن الأساليب غير المباشرة.

يقول:

ئەمن شێخم، سەرم شاخە، هەناسەم

فأنا شيخ شامخ راسي

نەسیمە، دیدە کانی، مێزەرم تەم (7، 73)

نسائم انفاسي، عيناي ينابيع و ضباب عمامتي

المستوى اللغوي و تركيبية المقاطع و اسلوبية الخطاب و تنظيم الأصوات و الإيقاعات المتداخلة و الصور المفردة و الكلية للبيت موازية او مطابقة بالزمنية الشعرية لكل من كوران (1904-1962) و ديلان (1927-1990) و شيركو بيكس (1940-) حيث لانشعربالسهولة بالفروقات الأساسية بين هذه الأزمنة المختلفة، و هذا يعني ان حاجي استطاع في القرن التاسع عشر ان يأتي بمثل هذه المستويات و ان يخرق زمنيته الشعرية العامة.ففي البيت، كأي بيت سريالي، هناك الوان جزئية متنوعة، جميعها تعمل من اجل غائية واحدة.فكل عبارة من عبارات البيت تحمل اكثر من معنى و تعطي للمتلقي مجالاً واسعاً للرصد والإفهام. فعلى سبيل المثال عبارة ((ئەمن شێخم)) يعني (الأنا) في كل شيء (الصدق، المسؤولية، الشعرية، الحب الصادق، الإحساس اتجاه القضايا الإنسانية و الوطنية، الرقة في الإنفعال. وهكذا..... و المناخ العام للبيت هو الحزن و الكآبة الشديدة حيث الشعور باليأس و القلق النفسي الناتج، ربما، بفعل عدم تحقيق طموحاته الإجتماعية و الفكرية و ان عبارات ((هەناسەم نەسیمە، دیدەکانی، تەم)) كلها ردود افعال مناسبة للفعل الأساسي ثم يقول:

ئەم سەگانەی کەلای ئێمە وەزیر و کەلان

هؤلاء الكلاب الذين، عندنا، وزراء و كلاء

بێنە لای تۆ بە خودا نایکەمیە گاوان و شوان (7، 83)

لو اتوا اليك، فقسماً، لما جعلتهم رعاعاً

الأسلوب المباشر و اللغة الموروثة (سەگ، گاوان، شوان) و النبرة المكانية (accent) ± خودا +نایکەیە ± و الفعل الوظيفي ± فكرياً ± و الصراحة و الجرأة ± كلها من مميزات هذا البيت مالانراه، في الغالب، عند المعاصرين له و هذا الإختلاف في الإستخدام السياقي بحد ذاته يشكل انزياحاً و يحقق انسجاماً بين الواقع و الإداء الفني ثم يقول:

لێ گەڕێ قەومی تۆ هەموو مارن

فعد عما ترى، فان قومك كلهم افاع

دز و حیز و بیاو کوژ و هارن (7، 191)

لصوص، منحطون، قتلة و مشاغبون

ان حاجي في هذا البيت و نتيجة تصادمه بواقع العقلية الكردية المتخلفة سياسياً و اجتماعياً و فكرياً كان غاضباً و منهاراً حيث فقد سيطرته المعجمية الشعرية و استخدم مجموعة من الملفوظات الأصيلة لكنها غير مألوفة شعرياً امثال ((مار، دز، حیز، پیاو کوژ، هار)) جميعها، حسب قناعة الشاعر، الفاظ مناسبة لمثل هذه العقلية بل انها موازية لها و في الوقت نفسه انها تمثل احد تحديات اللغة الكلاسيكية المليئة بالزخارف و التصنع والتأنق غير الجماهيري و هي ايضا مغامرة لفظية واسلوبية

في آن واحد. و في قصيدة ((له رۆما كەوتە بەرچاوم ± رأيت في روما)) استخدم الشاعر تكنيكا سرديا ما لم يكن مألوفا، بهذه الحيوية و الحركة، لدى المدرسة المعيارية لـ±بابان± و هذا من اجل ابراز موقف شخصية الشاعر النفسية عن طريق تصوير سلوك او علائق او حوارية في مساحة زمكانية مكثفة ± قد تساعد احداث تأثير في الحيز الإنساني الذي يشعر بمعادلة الإنطلاق و التنوير وصولاً الى الإضطراب و التوتر و العجز ± قضية المجتمع الكردي ± و حوارية هذه القصيدة تخرج عن العلاقات الخاصة الى العلاقات الإنسانية و الفكرية التي تتسم بالشمول و الأبعاد السايكولوجية و السوسيولوجية و الفكرية العميقة، اذ ان حاجي يروي قصة مأساة مجتمعه من خلال ضمائر المتكلم المفرد و الغائب المفرد و المخاطب. فهذه التعددية في الضمائر تقرب القارئ من العمل السردي اولاً و تجعله اكثر تألفاً بقضيته ثانياً، الى ان اصبح حاجي يمثل المؤلف كـ (سارد) و المؤلف كـ (هو) و السارد كـ (هو) جميعها اصوات سردية ناطقة باحاسيس ذات الشاعر و هي اتجازية صفتي الإنزياح و التصريح و هذه التداولية المنسجمة وظيفتها هي خدمة التوجيه الحجاجي للملفوظات (19: 3):

له رۆما كەوتە بەرچاوم كەسێكی هائیم و حەیران
رأيت في روما (استانبول) رجلاً هائماً و حائراً
بە هەیئەت تێی گەییم كوردە بەشێوەی ئەهلی كوردستان
من هيئة، عرفت بأنه كردي و من أهل كردستان
كە چومە خدمەتی پرسیم: برادەر خەڵكی كام جێگای؟
عندما جئت إليه سألته: من اين أنت ايها الصديق؟
لە كام لاهاتووی؟ گریا، گوتی: بابان ! گوتم: بابان؟
من اين أتيت؟ بكى، قال: بابان ! قلت: بابان؟
دڵم داوە گوتم: باوكە هەموومان بێ كەسین لێرە
عطفت عليه و قلت له: كلنا هنا وحيدون..
چ قەوماوە، گەلێ حەیفە، مەگرین هەروەكو باران
ماذا جرى، وا أسفاه، لا تبك كالأمطار
گوتی بۆ غوربەت و رووتی نییە ئەفغان و هاوارم
قال: ليس بكائي و نحيبي من اجل غربتي
لە داغی حاكمی خۆمەلە شان و شەوكەتی توركان (791)
انما بسبب حكامي في مملكة الترك

فمن اجل مقصدياته الاجتماعية والفكرية وحلمه المفتوح لجأ حاجي الى تكنيك اخر اكثر غرابة في عصره، وهو اقتباس او تضمين الامثال الكردية في وظيفتها الاساسية التي توسع المعاني وترسخ ملامح الصورة الشعرية وتدلل ثقافة الشاعر المكثفة ما يعزز عملية الابداع ضمن السياق الطبيعي منسجماً مع المناخ العام ومنطق القصيدة حيث انسجمت الامثال بمحور القصيدة على انها جزء منها.فان هذا التكنيك، هنا، يشكل انزياحا لمجموعة كبيرة من القصيدة القديمة وان الشاعر ±حاجي ±لم يستطع تحقيق شعريته الا باستيعاب هذا التكنيك الذي يربط فيه المدلول السطحي بالمفهوم الدلالي ليصبح، بالنتيجة، جزءاً اساسياً في البنية النصية الحاضرة ومن ثم تتحول الصياغة من المستوى النثري ±الامثال على سبيل التجربة ±الى المستوى الشعري وهو ما يسمى بالتفاعل النصي في انواعه الثلاثة:

- المناصة paratextualite: وهي البنية التي تشترك و بنية نصية اصلية في سياق و مقام معنيين كأن النص ينتج بفعل ديناميكية النص السابق و هو يتعانق به و يتفاعل معه تحويلاً او تضمينا او انزياحا.

- المتناصة intertextualit ؛ وهي تتضمن بنية نصية ماخوذة من بنيات نصية سابقة و تدخل معها في علاقة فتبدو و كأنها جزء منها.

- الميتانصية metatextualite: و هي البنية النصية السابقة التي تدخل بصورة طارئة الى البنية النصية الحاضرة (15، 49-50) كل هذا يعني ان حاجي، بفعل هذا التكنيك، قام بعملية خلق جديدة و ان انزياحه،هنا، الذي يتحد مع حركيتها التراثية و التجريبية الحالية، كان في موقعه و وقته المناسب على عكس بعض من الشعراء الذين استخدموا الإقتباس ليس بفعل الأبنية الفكرية و الإجتماعية و النفسية (10، 22-23) فعلى سبيل الإجراء، يقول حاجي في قصيدة ((شاعير و شيّخ وخواجه دەربەدەرن ± الشاعر والشيخ والمتعلم مشردون)) مستخدما فيها ثلاثة امثال كردية متصلة بالفكرة المركزية للنص اذ ان قيمتها التأثيرية تختص بتحقيق موقف ملموس قولاً و فعلاً و هو امكانية اصلاح الجمهور من خلال اثارة مشاعره من الجمود الى الحركة لانه،لايزال، كما في المثل الأخير الذي يقع في نهاية القصيدة، هناك فرصة لبناء مؤسسة كردية مستقلة وذلك في حالة توحيد صفوف المجتمع اولاً و الإعتماد على الشحنات الداخلية ثانياً و الا ستكون النتيجة غير ذلك:

النموذج الأول:

بە قسەی سادە برسی تێر نابێ

ما بالكلام يشبع الجوعان

عەمەلە عیززی دین و دونیا بێ

فان العمل هو أساس الدين و الدنيا

النموذج الثاني:

ئاسنی ساردبە فوو نەرم نابێ

الحديد البارد لا يلين بالنفث

بە ترانیش حەمام گەرم نابێ

و الحمام لا يسخن بلا شيء

النموذج الثالث:

ئێستەکەش فرسەتە گەلی یاران

هذه فرصتك يا شعبي المحبوب

کەپەك بۆ چییە لە پاش باران (7، 235-237)

ما جدوى الكساء بعد المطر

ان التصورات السابقة، كلها، تؤكد بان الإنزياح يتجانب مفهوم: المسافة بين الصورة القديمة والجديدة، حيث، الوحدات السيمانتيكية بينهما التي تختلف، فيما بعد، رسالة جديدة و نظام نصي خاص. من هنا يجب ان تكون المسافة منطقية ضمن لعبة التقابلات بين التضمن الكيفي و التضمن الكمي الناتجة عن فعل التواصل و ارسالية المعلومات، انطلاقاً من الإشارات الحرارية بين الدال و المدلول والجهة التي تنتهي اليها الإرسالية ±منتهى الاتصال-. و هذه الخاصية هي جوهرالإنزياح في علاقته بالوظائف المعيارية و الإفهامية و الإنفعالية والميتالغوية و الميتانصية. و من جانب آخر، ان

درجة المنطقية ناتجة عن حالة استقبال صفة الإنزياح و كشف مجالها الإستبدالي و هذا يتحقق بفعل نظرية التلقي.. اي في حالة عدم منطقية المسافة فان النص، كما ذكرنا سابقا، لايلقى نجاحاً للسنن الصاحبة للواقعة الإنزياحية و سيكون من العبث ايجاد معايير جديدة. اكثر من ذلك فان منطقية المسافة تتضح من خلال حضور امكانات التحويل بفعل النقلة الفكرية من حالة معينة الى حالة معينة اخرى و هذا من اجل ملاءمة النص بالمحيط و ان صاحب النص، هنا، يحاول، قدر المستطاع ملء المسافات بأبعاد جمالية و فكرية و غير ذلك و هذا يؤيد فكرة امكانات التثبيت بين حركية المألوف و اللامألوف و صراع موثوقية السلطة بينهما. لدعم هذا التصور، نرى ان حاجي، كقارئ نموذجي، يعلم كيف يراعي منطقية المسافة. انه، خلال محاورته. مع الموضوعات و مخاطبته للجمهور، لم يطلب شيئاً مستحيلاً، بل يمكن تحقيقه و انجازه سواء اكان في الحاضر او المستقبل وذلك لإرتباطه بمفهوم العصر. العبارات كردية، الالفاظ كردية، الأمثال كردية، المعاناة كردية، الحقائق الإجتماعية قيد الأنظار. لهذا نرى، دائماً، انه يخاطب جمهوره، على شكل الإسناد او الدعم. وهذا معناه استحالة سجلات التواصل بين الفعل الفردي و الإجتماعي للكشف عن الآليات المستقبلية. اي كان هناك انسجام منطقي بين واقع العملية الإنزياحية و بين صاحب النص والنص و المحيط و ان حاجي من اجل تأسيس مؤسسته المعيارية ونجاحها تمرد شيئاً فشيئاً عن واقع زمكانية و موضوعاتها وهاجر الى استانبول ± مركز الثقافة و العلوم و الإتجاهات الأدبية الحديثة و الاتصال و التاثير ± و لهذا المكان دور كبير في توجيه حاجي الى كسر التوقعات والبحث عن الذات من أجل الذوات وهناك إستقر الفعل الانزياحي

نستنتج من كل هذا ما يأتي:

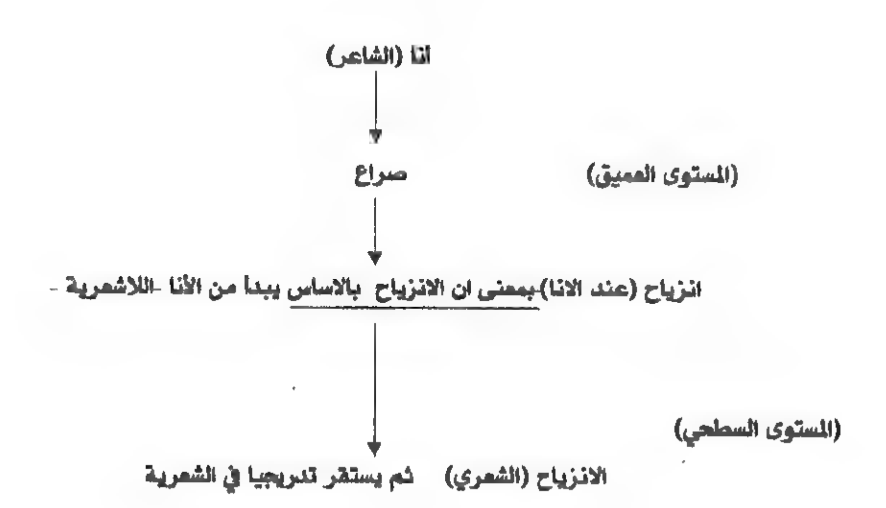
-إن الانزياح سيفتح معيارا في اللغة العادية والكلام العادي والاستعمال العادي بوصفه إحداثيات على شبكة صناعة النص الشعري والجماليات الخطابية وهذا يعني ان الانزياح استثمر حركية التواصل على كل المستويات التي يتضمنها الفعل الانساني دون التمييز بدرجات المفارقة الكلية بين ماهو مألوف وماهو لا مألوف.

-بفعل حركية الإنزياح حدث حاجي في القرن التاسع عشر قطيعة جريئة بينه وبين عامة الشعراء مما ادت الى تحولات شعرية وتنمية طاقاتها التعبيرية. وهذا لايعني ان شعرية حاجي هي كانت بديلة عن الشعر الكردي ,بل انه شارك في انتقال المستوى الشعري من الحلقة اللفظية والبلاغية الى الحلقة الاجتماعية والفكرية.

-بغض النظر عن سهولية الالفاظ والعبارات والاسلوب التي يستخدمها حاجي في قصائده وبخاصة اللاغنائية ,الا انه, بفعل مرجعياته الخارجية والداخلية, اشترك في سباق تحويلي عنيف وتجاوز زملائه ±شعراء بابان ± بتعبير آخر ان الانزياح

عند حاجي جاء بصورة غير متكلفة لانه ناجم عن التفاعلات وصراعاتها الاجتماعية والفكرية والسياسية والثقافية والنفسية... و ان انزياحه هو صورة طبيعية وتلقائية لمثل هذه التفاعلات... وان هذا النوع من الانزياح كان سببا مباشرا في ابداعه الشعري لانه مبني على صدق الايمان بتغيير المجتمع الكردي نحو الافضل.لذا أن انزياحه كان مرتبطاً بالثورية ±حيث ثار على المجتمع في عاداته وتقاليده و مفاهيمه....

أخيرا يمكن بيان بنائية الانزياح عند حاجي حسب هذه الخطاطة:



المصادر و المراجع

1- الأمدي، الموازنة بين الطائيين، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد ± دار الجبل بيروت، د.ت.

2-ابن جني، الخصائص ± الجزء الثاني، تحقيق محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة لكتاب، القاهرة 1990.

3-الجاحظ، البيان و التبيين ± الجزء الأول ± تحقيق عبدالسلام محمد هارون، المجمع العربي الإسلامي ± بيروت، د.ت.

4-جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، ترجمة محمد الولي و محمد العمري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1986.

5-جوته، الديوان الشرقي للمؤلف الغربي، ترجمة عبدالرحمن بدوي ± بيروت ± الطبعة الثانية 1980.

6-جوليا كريستيفا، علم النص، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال للنشر ± الدار البيضاء 1997.

7-ديوانى حاجى قادرى كۆیى، لێکۆڵینەوە و لێکدانەوەی سەردار حمید میران و کەریم مستەفا شارەزا، 1986.

8-رينية ويلك و اوستن وارن، نظرية الأدب، ترجمة محيي الدين صبحي، مراجعة حسام الخطيب، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1985.

9-صلاح فضل، بلاغة الخطاب و علم النص. الكويت، عالم المعرفة- 164-1992.

10-عبد الستار جواد، مستقبل الشعر ± التحديات التي تواجه القصيدة العربية الحديثة، مهرجان المربد الشعري التاسع، 1988، دار الحرية للطباعة، بغداد 1988

11-عبدالسلام المسدي، الأسلوبية و الأسلوب، دار الكتاب العربي، ليبيا ± تونس، 1977

12-عدنان بن ذريل ـ النص و الأسلوبية بين النظرية و التطبيق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000

13-عثماني الميلود، شعرية تودوروف، دار قرطبة، الدار البيضاء ± الطبعة الأولى 1990

14-القرطاجني، منهاج البلغاء و سراج الأدباء ، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة ± دار العرب الأسلامي، بيروت، 1981.

15-محمد عزام، النص الغائب، تجليات التناص في الشعر العربي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001

16-محمدى ملا كريم، بەرێگادا بەرەو ساغكردنەوەى ديوانى حاجى قادرى كۆيى، چاپخانەى (دار الحريه) بەغدا 1989.

17-موسى ربابعة، الإنحراف مصطلحاً نقدياً ،بحث في مؤتمر النقد الأدبي الخامس 14 ± 1994/6/16 جامعة اليرموك ± كلية الاداب، اربد الأردن.

18-نيان نوشيروان فؤاد، الشحنة الديناميكية في الأبداع الرومانسي بين Shelley، گوران و نازك الملائكة ± دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه في الأدب المقارن باشراف ب.د طاهر لطيف كريم ،جامعة السليمانية /كلية اللغات، 2004.

19-www.aljahidhiya.ass.dz بحث اللسانيات و التداولية، ترجمة حمو الحاج ذهبية مجلة افق- 51 September



رواية "التنين"
للقاص والروائي الكردي
محمد موكري
ترجمة : نبز كمال
مديرية دار الترجمة لوزارة الثقافة
سليمانية 2005

مم و زين
روميو وجولييت الأدب الكردي

د. محمد علي الصويركي - عمان

صاغ احداث هذه القصة شعراً شاعر كردي كبير هو احمد الخاني المتوفى عام 1706م، وهو واحد من علماء الكرد الذين برعوا في علوم الفقه والفلسفة و التصوف و الادب. و كان من اثاره ديوان شعر باللغة الكردية دون فيه احداث هذه القصة. وقام بترجمة هذه الملحمة الى العربية العلامة الكردي الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، حيث قدم الى القارئ العربي هذه الفاجعة التاريخية "مم و زين" بعد ان كساها برداً من لغة السحر و البيان المعجز.. و بعد ان انفق في كتابتها من الدموع قدر الذي استهلكته من المداد. فمن هو احمد خاني مبدع هذه الملحمة، و ما قصة مم و زين التراجيدية؟

الشاعر الخالد احمد خاني

ولد هذا الشاعر الخالد صاحب اروع ملحمة شعرية في الادب الكردي المدعو احمد بن الياس بن رستم الملقب بـ"كردستان تركيا" عام 1061هـ 1650 م و هنالك اراء حول اصل نسبته، فمن قائل انها اتته من اسم عشيرة "خانيان" التي كانت تقطن منطقة (بوتان) في الأصل ثم رحلت منها واتجهت صوب الشمال الى ان استقرت في اطراف مدينة بايزيد. و من قائل بأنه ولد في قرية "خاني" القريبة من "جوله ميرك" اكبر مدن منطقة "هكاري" في كردستان تركيا.

ترعرع هذا الشاعر في احضان عائلة متوسطة الحال فتعلم على ايد خيرة من علماء عصره في مساجد مدينة بايزيد، و نال اجازة منهم، و كانت تنقلاته محددة اقتصرت على مناطق بوتان و هكاري في كردستان و في راي البعض انه زار الاستانة و سوريا و مصر.

ظهرت امارات النظم و قريحة الشعر على خاني في مقتبل عمره فلم يبلغ الرابعة عشرة حتى بدأ

يقرض الشعر و قد خلد نفسه و وصل الى قمة مجده في ملحمته "مم و زين" التي يختلف الباحثون في تحديد تاريخ تدوينها، ويرجح انه انتهى منها في الرابعة و الأربعين من عمره، و ربما باشر بها عام 1665م وقد اخذت منه ثلاثين عاما من عمره.

وله قصائد شعرية اخرى، و قاموس كردي عربي منظوم شعراً باسم "نوبهار بچوكان" وضعه لطلابه و يعد اول قاموس كردي معروف حتى الان، و له ايضا "عقيدة الايمان" و مجموعة من القصائد الغزلية، و قصيدة جمع فيها من اللغات الشرقية العربية و الفارسية و التركية بالاضافة الى لغته التي تبقى مدينة له وهو يبقى رمز قوة لها.

ملحمة "مم و زين"

تعد ملحمة "مم و زين" من اهم اثاره الشعرية. و قد جلبت افكار الملحمة و اسلوبها انظار عدد كبير من النقاد و الباحثين، من كرد و غيرهم بما فيهم عدد غير قليل من المستشرقين. و نالت اهتماماً محليا و عالميا، فقد طبعت غير مرة في كردستان، ونقلها الشاعر الكردي "هزار" من اللهجة الكرمانجية الى اللهجة المكرية شعراً. اما عالمياً فقد ترجمت الى العديد من اللغات الشرقية و الغربية منها العربية و التركية و الارمنية و الفارسية والروسية و غيرها. و ترجمت الى الروسية من قبل المستشرق م.ب. رودينكو و طبعت في موسكو عام 1962. و ترجمها الأديب الفرنسي روجيه لسكو في عام 1942، و ترجمها نثراً الى العربية الشيخ العلامة محمد سعيد رمضان البوطي و طبعت في دمشق اكثر من ست مرات، كما استلهم الشاعر السوري "بدوي الجبل" منها مسرحية شعرية بعنوان "مم و زين".

تقع هذه الملحمة في الفين و ستمائة وواحد وستين بيتاً هي اندر درة في تاج الأدب الكردي واجمل اية في بلاغته و اروع قصة في ثروته و ابلغ درس من دروسه، فيحق لذلك الأدب ان يفتخر بها ابد الابدين فقد ارتقى بفضلها الى صف ادب مجنون ليلى العربية، وروميو و جوليت الغربي، و شيرين وخسرو الفارسية و ملاحم اخرى تبقى سراجاً ساطعاً في ما انتجه الفكر الانساني.

ان درس مضمون "مم و زين" يعطي الباحث والناقد حق منح خاني لقب اول مؤسس للمدرسة القومية الكردية، فهو اول شاعر و مثقف كردي معروف حمل لواء القومية و الوطنية في تاريخ شعبه الذي تمنى "ان يكون الحظ حليفه" و"يصحو من غفلته ولو لمرة" حتى "يتلألأ نجمه في اعالي السماء"، فقد شخص كل امكانات البناء و التقدم في ابناء شعبه كما حدد بدقة عالم و تفكير فيلسوف اسباب تخلفهم و رسم لهم بقلم الأول، و بصيرة الثاني درب خلاصهم و انعتاقهم.

قام الدكتور البوطي بترجمة هذه القصة الى العربية، و هي قصة الحب العفيف، و الوفاء المخلص، و التضحية بالنفس، هي مجنون ليلى، او روميو وجوليت، مضمخة بجو الشرق و سحره و احلامه.

تتألف القصة من 25 فصلاً في 184 صفحة من القطع الصغير. و اول ما تلامس اعيننا لدى

تصفحنا هذه القصة، كلمة الاهداء التي كتبها البوطي و وجهها "الى كل قلب كتب عليه ان يتجرع الحب علقما و لا يذوقه رحيقا، و ان يحترق في ناره و لا يقطف مرة من ثماره اقدم هذه القصة عسى ان يجد فيها برداً من العزاء و السلوى".

ان قصة "مم و زين" تعتبر اعظم مأساة عاطفية في تأريخ الأدب الكردي و هي واقعية من اول فصل الى اخر فصل، ليس للخيال فيها شأن سوى احياء ما اهمله التاريخ او تساقط منه عند نقلها مما لا يقوي وحده على ضبطه و تصويره، اتخذت مستقرها في قلب هذه الأمة و في اجمل بقعة من بقاعها تترجم صورة حياتها، و تكشف عن مقدار ما افاض الله في نفسها من عزة و شهامة، ووفاء ومراس وقوة الى جانب ما اودع فيها ايضاً من رقة عذبة متناهية، و عاطفة غريبة ملتهبة.

الجزيرة الخضراء

حدثت هذه القصة في حوالي عام 1393م في جزيرة "بوتان" المعروفة باسم "جزيرة ابن عمر" تلك الجزيرة التي تقع على شاطئ نهر دجلة و تمتد في اتساع شاسع بين الهضاب و التلال الخضر الواقعة في شمالي العراق.

و اسم هذه الجزيرة يتألق في مقدمة ربوع كردستان التي يمتاز معظمها بقسط وافر من جمال الطبيعة و بهائها، اذ تتشعب بين رياض طبيعية بديعة و ينعكس اليها من سائر اطرافها بريق دجلة الذي يحف بمعظم جهاتها كما يزيد من روعة جمالها جبالها الشاهقة المصوبة كالخناجر صوب السماء.

دارت حوادث القصة في قصر امير هذه الجزيرة "الأمير زين الدين"، حيث كانت بلاد الكرد اذ ذاك وما بعد ذلك العصر الى اواسط العهد العثماني منقسمة الى امارات يتولى ادارة كل منها امير يتمتع بالجدارة و القوة.

ولم يكن الأمير زين الدين ذا كفاءة عادية فحسب.. بل كان يتمتع الى ذلك بغنى واسع وبمظهر كبير من القوة و السلطان، و الغريب انه لم يمنعه امتلاكه العجيب لقلوب رعيته و اكتسابه محبة سائر طبقات امارته، ما اذاعه اسمه من الهيبة و الاجلال لا في جزيرة بوتان و حدها، بل في سائر كردستان و اماراتها.

ولم يكن قصره الذي كان يرى من بعيد كأنه برج هائل، كقصور بقية الامراء من امثاله و انما كان اية من ايات الفن و الابداع.. كان منتهيا الى اقصى حد في البذخ المبذول لتصميمه و تشييده واقامة ابهته.!

وكان يزدان بمتاحف تضم مختلف العجائب والنوادر، و انواع المجوهرات الغريبة الفاخرة! اما رحابه و شرفاته فكانت تعج بمئات الغلمان، و الجواري الفتيات الجميلات.. يجلن في انحائه، و يضفين على رحابه جواً سحرياً يشع بالفتنة و الجمال.

غير ان الاية الكبرى للجمال في ذلك القصر لم تكن منبعثة عن اي واحدة من تلك الجواري والحسان و انما كانت سراً لدرتين غيرهما، خلقهما

الله في ذلك القصر، بل في تلك الجزيرة مثلاً اعلى للجمال، و نموذجاً كاملاً للفتنة و السحر الالهي في اسمى مظاهرهما. ولم تكن هاتان الشقيقتان سوى اختين للأمير زين الدين، كان اسم اكبرهما التي لا يتجاوز عمرها العشرين "ستي" و كانت بين البياض الناصع و السمرة الفاتنة قد افرغ الجمال في كل جارحة من جسمها على حدة، ثم افرغ بمقدار ذلك كله على مجموع جسمها و شكلها، فعادت شيئاً ابرع من السحر و ابلغ من الفتنة!

و اما الصغرى و اسمها "زين" فقد كانت وحدها البرهان الدال على ان اليد الالهية قادرة على خلق الجمال و الفتنة في مظهر ابدع من اختها و اسمى! كانت هيفاء بضة، ذات قوام رفيع، قد ازدهرت في بياضها الناصع حمرة اللهب ذات عينين دعجاوين، اودعهما الله ايات الفتك و اللطف التي تتسامى على التعبير..

وعلى الرغم من ان هاتين الغادتين كانتا لؤلؤتين محجوزتين في صدفة ذلك القصر عن معظم الابصار، فقد كان اسماهما ذائعين منتشرين في سائر اطراف الجزيرة بل و في كثير من بلاد كردستان.. يتخذون من شهرتهما المقياس الأعلى و المثل الكامل للجمال!

وقد كان من الغريب في الواقع ان تخلق تلكما الفاتنتان في قصر امير بوتان لتصبحا اجمل زهرتين تحبسان في رحابه عن الأنظار، لولا ان الشعب الكردي عامة واولي الزعامة فيهم انطوت طبيعتهم على غيرة ملتهبة لا تكاد تفارق جوانحهم، مما يجعلهم يتحرجون من اختلاط الجنسين بمقدار.. هذا الى ان شقيقهما الأمير كان قد اوتي مزيداً من هذه الغيرة بين جنبيه، و زادها اتقاداً ما كانت تتمتع به اختاه من ذلك الجمال النادر الذي ابى الا ان يذيع اسميهما في الجزيرة كلها وفي معظم البلاد الأخرى.. و لذلك فقد كان من الصعب جداً ان يكون لعشاق ذلك القصر الكثيرين نصيب منه غير السماع.. و تستقط الأخبار..!

ملخص القصة

لا يمكننا التصدي في هذه العجالة لتلخيص القصة، و لكننا مع هذا نوجزها قدر الامكان، ونترك للقارئ فرصة مطالعته المتأنية لها مستقبلاً..

كان الوقت اصيلاً، و الناس يودعون 20 اذار ليستقبلوا من ورائه ربيع سنة جديدة يقضون نهارهم فوق المهاد الوارفة الخضراء، و على ضفاف دجلة وفي سفوح الجبال، و ذلك جرياً وراء تلك العادة الشائعة في جميع انحاء كردستان من الاحتفال بعيد النوروز في مثل ذلك اليوم بشروق الربيع و ابتسامته الجديدة، حيث ارادت "زين" العثور على الرجل الذي لن يعجبها الا اذا بلغ جماله في نفسها مبلغ فتنة هذه الطبيعة الحالمة و اثرها لديها..

و اخذ الناس ينتشرون بين اجواء خمرية تتهادى على ضفاف النهر الفضي وفوق اشجار العنب الخضر المطرزة بابدع نقوش الزهور، وفوق سفوح "الجودي" الذي هو من بعض جبال جزيرة بوطان المفروشة بابهى ديباجة من السندس المتألق.. حيث كانت الشقيقتان "ستي و زين" متنكرتين في لباس الرجال و هيأتهم، و اندستا في صفوفهم في ظاهر

الجزيرة، و لاشك انهم يحسبونهما من بعض شباب قصر الأمير زين الدين و غلمانه!

وقد نجحتا في الفكرة هذه مما اتاح لكل منهما ان تجد من مختلف شباب هذه الجزيرة الواسعة الأطراف من يروقها و يعجبها وكان هذان الشابان هما "تاج الدين" و "مم" العاملين في قصر اخيهما الأمير زين الدين.

كانت تعيش في قصر الأمير زين الدين، مربية عجوز يقال لها "هيلانة" كانت هرمة غير انها اقوى من الدهر و مكره، و قد شاء لها ان تجمع بين الأميرة "ستي" واحد رجال ديوان الأمير الذي كان يدعى تاج الدين دون صعاب او مشاكل تذكر و انتهى امرهما بالزواج.. بينما اخفقت هي ومعها الأقدار ان تمتن حبل الوصال بين الأميرة "زين" و سكرتير ديوان الأمير "مم"..

ففي وقت الذي كان تاج الدين و الأميرة ستي منشغلين عن الدنيا وما فيها، وقد حققا حلمهما في الوصال، و يرقدان في مهد الأحلام، غذاؤهما شهد الوصال و شرابهما كوثر الشفاه، كان العاشق "مم" و حبيبة قلبه المضطرب بالهوى و الشباب "زين" يعيشان الم الفرقة و العذاب، و يتحملان هموم العذال و يتجرعان كؤوس الشقاء و اليأس، و تأبى سنن الكون الا ان تجري في قصتنا هذه، فتجمع بين عنصر الخير و الشر و تمزج فرحة السعادة بدموع البؤس، و عنصر الشر في هذه القصة هو حاجب خاص لديوان الأمير، و يدعى "بكر" كانت لهذا الحاجب نفس تنطوي على اشد الوان الخبث و المكر، و كانما غذيت روحه بحب الفتنة، فهو يتعشق الولوج فيها حيثما لاح له بابها. ولم يكن في مظهره قصيراً او دميماً فقط بل كان الى ذلك اجرد الشكل باهت السحنة ذا عينين تشمان بمزيج من الحقد والكراهية و الحسد، وقد استطاع "بكر" ان يجعل الأمير زين الدين يتشبث برأيه و يستبد قائلاً: "تأكدوا جميعاً انه قد يمكن ان تظل زين طيلة حياتها عزباء في هذا القصر، ولكن لا يمكن ابدا ان اجعلها يوماً من نصيب "مم"، ولا ادعي الى ان تعرفوا سبباً لذلك اكثر من انني هكذا اردت، و لا داعي ايضاً الى ان تعيدوا بعد اليوم الى مسمعي هذا الحديث الا اذا رايتهم داعياً الى اثارة شر انتم في غنى عنه". بعد مرور العديد من الحداث المهمة، و انقضاء الشهور المتوالية. كانت حياة زين، تمر في خلوات مع الأشباح و الطياف، و حديث مع الخيالات و الوهام. يطوف كل ذلك بها، ثم يستقر في ذهنها و قلبها شيء واحد فقط هو اسم "مم" لكن حظها المنكوب ابعدها عن اليف روحها و اخرجها من افراح الدنيا و نعيمها!

اما "مم" فقد كان يبكي حتى تقرحت عيناه، ولم يزل يتوجع و يتحرق حتى كادت ان تنطفئ جذوة حياته، ولم يزل تنهار منه القوى و تخور فيه العزيمة و يصفر منه الشكل الى ان طرحته الحمى في مكان ما على شاطئ دجلة وحيداً الا من بعض اصدقائه المخلصين الذين كانوا يعودونه و يواسونه بين فترة و أخرى.

لقد استطاع "مم و زين" حيناً من الزمن ان يخفيا عن الناس قصة حبهما و ان يحجبا عنهما

جبروت السلطان الذي يتحكم في قلب كل منهما من غير رحمة، ولكن هذه الطاقة لم تدم لهما طويلا فسرعان ما هتك من حول قلبهما الستر، و انتشر مدامعهما بين ابصار الناس، وراحت اللسن تتحدث عن حبهما و تتخذ من خبرهما لحنا يسري الى كل مكان و ينتهي الى سمع الأسياد و العبيد.. و راحت التعليقات المتخيلة تسبح حول ذينك المسكينين البريئين اللذين لم يذوقا من الحب الا مرارته و علقمة، اقاويل كاذبة، و تسرب الخبر الى الحاجب الخبيث "بكر" الذي اوغر قلب الأمير ضد "مم" الذي يعبث بشرف و سمعة الأمير، فصمم على قتله و اعد له المكيدة كما رسمها له بكر، ولكن تدخل صديق مم تاج الدين جعله يستبدل القتل بسجنه في احدى الابار الحالكة دون مبرر او منطق!

وفي غياهب السجن اصيب "مم" بشتى الأمراض منتهيا بمرض السل، اما زين فقد كان حالها ليس باحسن من حاله فقد انتهى امرها مهجورة في احدى غرف القصر تبكي حظها الداثر، و حبيبها المسجون، و في احدى الأيام جاءها الأمير زين الدين بخطة جهنمية من حاجبه "بكر" لكي يقتل "مم" اما عينيها، ولكنه عندما شاهدها في حال اليأس رق لها قلبه، و ندم على ما فات، و هنا قالت له زين: "لقد فرقتنا في هذه الحياة، فوصيتي لك ان تجمعنا في مماتنا". ثم سمح لها بزيارة "مم" في سجنه لعلها تودعه قبل الرحيل، و عندما شاهدته القت بجسمها عليه حتى لفظ الاثنان انفاسهما، و هكذا حكم الدهر ان لا يجتمع الحبيبان الا في ظلمات تلك الحفرة و توارى العاشقان في لحد واحد.

اما بكر فقد نال جزاءه العادل وهو الموت على يد تاج الدين صديق مم الذي ادهشته الحالة التي وصل اليها هذان العاشقان بسبب ما اشعله من فتنة وحسد بين الأمير و بين الحبيبين. ومن المدهش ان "زين" اوصت بأن يدفن بكر تحت قدميهما مباشرة! قالوا و السبب في ذلك، ان يلازمهما و يصبح حاجبا مخلصا لهما في الجنة، لأن الأقدار سخرته لهما ليصفو حبهما هذا الصفاء الروحي و لتسمو نفسهما الى ما فوق مظاهر المادة.

وان لبطلي القصة المؤثرة اليوم قبرين معروفين في جزيرة ابن عمر يستطيع كل من اراد ان يشاهدهما. و العجيب ان قبرهم مم و زين يظل محاطاً بسور من ظلال الأشجار و الورود.. اما قبر بكر فلا تكاد الأشواك تبارحه و تعلوه بغزارة!

المراجع

-صادق بهاء الدين: الشاعر احمد الخاني، مجلة المجمع العلمي الكردي، المجلد الثاني، العدد اول، 1974. ص 824-826.

-عز الدين مصطفى رسول: الواقعية في الأدب الكردي. صيدا بيروت: المكتبة العصرية، 1975.

-محمد سعيد رمضان البوطي: مم وزين. دمشق، دار الفكر، 1982.

-معروف خزنةدار: موجز تاريخ الأدب الكردي المعاصر. ترجمة عبد المجيد شيخو. نشر هوشنك كرداغي، 1993.

-رمزي الحاج عقراوي: مم وزين، مجلة العربي. الكويت. العدد 282، 1982 ص 140-144.

قصائد للشاعر الكوردي رفيق صابر

ترجمة: صلاح برواري

1- وَطَني

وَطني
منذُ مئاتِ السنين يزرَعُ الدَمَ
يلبسُ أبناءَهُ ثيابَ اللهيب
ويخضبُ أنامِلهُ
بدماءِ أبنائهِ.
لا تبكِ يا روحي
ها.. هو معرضُ الدَم
فتعالي وتعرّفي على..
دَم حبيبكِ
ها همُ الشهداءُ
قد أخرجوا رؤوسَهم من قبورهم
تباعاً
فتعالي وفتشي بينَهمْ
عن حبيبكِ المفقودِ.
لا تبكِ يا روحي
ها أنا ذا اقتليني
وارشفي دمي.. شيئاً فشيئاً
لكن لا تبكِ..
كيفَ لا تدرين؟
حبيبُكِ
عابرٌ في سبيلِ الشمسِ،
يمشّطُ شعرَ الصباحاتِ والرُعودِ،
ويحتضنُ قمّةً وأغنيةً وأفقاً أحمرَ.
ألا كَفاكِ بُكاءً
كيفَ لا تدرين؟
أنَ كوردستاني تلبسُ أبناءَها
ثياباً من لهيب
وتخضبُ أناملها بدماءِ الأجيال..
كوردستاني..
حتى في ظلّ السيوفِ وحبالِ المشانق
أيضاً
تحلمُ
وتحلمُ
وتحلمُ.

2-الوِلادة

في كوخٍ ملفعٍ بالصقيع

تحت مزرابٍ

مع الجُوعِ والخوفِ والقشعريرة

دون "دايةٍ"[1]، وحيداً يولدُ!

في كهفٍ معبّأ بالدُّخان

وسطَ الصُّراخ

في مؤخرةِ "زيلٍ"[2]

تحت عريشٍ[3]

يولدُ!.

وسطَ الجراحِ..

فوقَ الجراحِ.. يولدُ

تحت القصفِ

والاحتراقِ

يولدُ طفلٌ كورديّ!.

طفلٌ كورديٌ يولدُ ليتمرّدَ،

يولدُ لأجلِ أن يصيرَ "بيشمركة"!.

3-بماذا أشبّهك..؟

بماذا أشبّهك؟

بأفقِ المطرِ؟

بالإعياءِ و

الحُلمِ و

الظمأ و

كلبٍ شريدٍ

أم بالغابةِ؟

بماذا أشبّهك

بسربِ الشمسِ؟

بوطنٍ مخضّبٍ بالدمِ؟

أم بالفناءِ و

ترددِ الأنفاسِ و

الانهيارِ و

الطوفانِ؟.

تشبهينَ الوجودَ، فكيف لا أشبّهكِ!

تشبهينَ العدمَ، فبماذا أشبّهكِ؟!.

4- مُحَيّاكِ

مُحيّاكِ.. كالأفقِ يبدو

كالسرابِ

كالضياعِ

كالبحرِ يبدو..

مُحيّاكِ سربُ الشمسِ،

كالغبارِ يذرُني في حقولِ الكونِ

مُحيّاكِ.. مفترقُ الحياةِ والموتِ

لا يا روحي

مفترقُ الموتِ والموتِ

بين تخومِ الأسرارِ

يُصيبني بالذهولِ و

الحَيرةِ و

الاحتراقِ

ويجعلني عاشقاً!.

* رفيق صابر: شاعر كوردي شهير، ينتمي إلى جيل السبعينيات، ويعتبر من أساطين الشعر

الكوردي المعاصر.من مواليد 1950، بدأ الكتابة في أواسط الستينيات، ونشر أولى قصائده في عام 1970.نال بكالوريوس اللغة الكردية من كلية الآداب- جامعة بغداد في عام 1974، ونال شهادة الدكتوراه في الفلسفة، على أطروحته "دور الثقافة في تكوين الوعي القومي الكردي"، المقدمة إلى أكاديمية العلوم الاجتماعية البلغارية، في عام 1987. أصدر حتى الآن عدة مجاميع شعرية، ضمنها ديوانه الذي صدر في عام 1993 في السويد.

1-داية: قابلة. وهي كلمة كوردية- فارسية مُعَرَّبة.

2-زيل: سيارة عسكرية كبيرة.

3-عريش: بيت من أغصان الشجر، يُستظل به في الصيف. يسمى بالكوردية (كەپر).

يسيل منه دم أبيه

خالد سليمان

I

في ليل لامتناه، قرب نهايات قرن مجهول

تلتقم أحصنة حديدية عشب أجساد

رهائن الموت تجزم إنتهاء عرس

وحيد أول، عريس بلاد جحيم

يسيل منه دم أبيه.

أيكفي هذا الحقل المجرد من المتعة

لناج مثل " إبراهيم"

كان من المفترض أن لا يأخذوا ربيعه الأول

يتركوه للشهادة على على بقايا الأشلاء

عجوز لا تأخذوه

تركوه الأمس على عتبة الحزن

نحتوا له إسماً لانقاء تاريخاً على الأحجار والجفاف

بجانب نهر معزول

هناك ممشى للقتلة والمحتفلين

سرباً من الطيور، وجثة الأب

تدون ما بقي من فرحة الراقصين، البارحة

يصل الجندي الأول مرتوياً من دم الطريق

عجوز خذوه

انه الوحيد الثاني، راعي الحفلة

يستمع لصوت اقدام نهر

احصنة حديدية صداة

تخترق طلقات القرن واحة وحدته

بعيداً عن ليل النزوح

كن حذراً يا أبي سننتظرك في مكان ما!

تمرّ العتمة قبل أن تصدأ البيوت ولا يصل احد

الإنتظار فكرة سخيفة

لأن الموت يسبق المواعيد العشوائية

يتقدم ملتقمو خضار الواحة نحوه

رهينة ترميم الإختفاء لا يتكلم

سارق السعادة لا يرى

تاريخ الإحتفاء بالأحفاد لا يكتب بهذه السرعة
هذا الصباح الباكر لا يفيد إلا قرن مضى وأب
أكتشف في نهر دمه متواضعاً
ناسياً جغرافيا الأمس لبيته

II

رهينة ليل مضى
يبقى في تخوم طلقات صدأت في دم الراقصين
يجتازه الألم، تراه زوجة الجنرال في تقرير صوري
والجندي الأول، يراهن على إعتراف منه
لقد تأخروا بالوصول
تركوا الفريسة لفلسفة الموت الصدأ
عاش عمر وردة خريفية، فراشة، وترك لقاتليه
ثيابا كثيرة وقشر برتقالة طازجة
رائحة فتيات العرس تراقص عشب ماضيه
او "البارحة ايضاً"!
هناك دائماً في الطرف الآخر من الموت
حياة سرية، سماء مسلحة بشظايا الزجاج
وقنابل مصداة تكفي لإنهاء العالم
رهينة الصباح لم يمض
يخرج عن سرب النازحين نحو حاميات القرن
تخونه فكرة وطن "الحاج حنطة"
ويذهب جد بعيدا
تسترده حياة خائنة إلى قبر بري
عجوز لم يأخذوه
إمتلئت جيوبه بقنابل الوطن
كن حذراً يا ولدي، إن لم نلتق غداً
تكفيني فرحة الأمس

III

يصعب إنتشال الكلمات من دم القتلى
ما أسهل تحديد جغرافيا الجثث
الإتجاهات المتاخمة لمسالك قاتل حر
وقشر البرتقال المجففة
سؤال واحد يكفي لـ "الحاج حنطة"
بإمكان بارق واحد إبتلاع برتقالة كاملة
شواء الحجل بريشه
انه قشار ونثار وحفّار ماهر
دم الميت يتدفق هذا الصباح
والسهل لا يعيب بناء المقابر
قل لجيوشك أن ترّمل المشى
فالنهر لم يزل يجهل اخبار البستاني
هناك أياد تستحق التقليم، يخيل له
ويترك ورائه تماثيل صغيرة
اكواماً من كلمات " الفاتحة " المؤجلة
خلو الدنيا من مجالس العزاء لا يعني اللهو
ولا نهاية الموت
وإنشغال التاريخ بإخفاء جثة معزولة
يعني أن الموت ابشع من كونه موتاً
هنا، حكاية نشار الأجساد
هنا، فاس المجد
هنا ايضاً اسطورة الجلاد

IV

قدر حامل بولد، متشح بالرماد
مخبر لمعرفة تشريح الجلد في عمق الصحراء
وكلاب مدرّبة على أرشفة الدم
في الطرف الآخر من "الحامية"

يعد سور وهم الوطن، هناك جيوش من الرمال
قشور صغار ولدوا في الطريق
وأمام قشار آخر، يولد وحيد أول ثان
داخل قمامة تراثية للتنكيل
يصعب نحت الأسماء على الرمال
والأم، تذوب في الآلام
لا إسم غير "ريبوار"، المسافر
ما أسهل الولادة في القمامة
ما أصعب التسمية في الصحراء

V

بين عرس وعزاء مؤجل
تقشير الأطفال وحقول الأرامل
تراتيل سياسية وأبواب نقرة سلمان
وناشرة وكر الحجاز لا يخيل لها الإيمان
لا تقلب الصغير
فهو يحلم بخيارة تشبه خضار امسه
عناقيد عنب تشبه صدري
لا تتوغل في روحي أكثر
سأدفنه بنفسي هنا قرب شقيقته
صراخ واحد يكفي، يتراى للحجاز
وناب المؤرشف يطلق عنانه
حكاية أخرى من تخشب الروح
وقشرة برتقالة أخرى ترسم اول الليل
تلبس نقرة سلمان عباءة الجريمة
نقرة سلمان وطن للذبح
أسيرات وكر الوطن، الحامية
ولادة إسم آخر على الرمال، هاوار

الصراخ، مولود جديد
يتقيأ من القابلة، لا بل من القابل
ويحك كف أمه
لا يربطه شريط السرة بالعالم
بعدما قطعه الحجاز بحربة المجد
والأسيرات يتوغلن في فهرنهايت النقرة
نريد شاهداً على الإسم
قابلة تفوح منها رائحة القرنفل
لا تجتاز الإستغاثة السور الرملي
تستنشق الظهيرة من رطوبة فم هاوار
ياالله، ضع يدك على جبيني
جرد هذه الحربة من القشار
الظهيرة مرة أخرى
تنشف دم الولادة، تزحف نحو قدميهما
يموت عشرون اصبعاً ويتوسل عشرون آخرون للبقاء
أربع اياد غير ناقصة في قبر ينقصه التاريخ
منزلاً يعج بجلد الأحياء
وحفرة تعج بكرويات حمراء
و" إيمان " تترك العتبة لزيارة أخرى
و"ناي" أبيها لشتلة ريحان تيتمت مبكرا
كن حذراً يا أبي
هذه الحفرة عميقة جداً
لا تشبه قبورنا القديمة
أراك تخبيء موتك مني
وهذا الحفار يسيل منه الرمل
يقشر جلد رأسي، ولكنك لا تراني يا أبي
لأن الصدأ يغطي الهواء

جدار من الجثث يفصل بيننا
والصغير " تيمور" يعاند ناثر الجلود
يتسلق بخيوط آخر النهار
آخر الزمن
خيوط القيامة تنسج ثوب الزحف
على تلال من السكاكين
خيمة لتعداد الأيادي وخصلات الشعر
يتقافزعلى موته ويعد
جثة، اثنتان، عشرة، مائة
وهذه "حلاوة " عانسة الأمس
كم سجادة نسجت لنا
وبيوت طينينة اغرقتها في الألوان
تتخشب اعضائه، لكن سيرة الدم تسحبه للتسلق
بتلال رملية
من يجمع ذاكرة "تيمور"
من يفض الغبارعن النجاة
غبار تاريخ ههنا، حجاج وحجاز وباقر
وجيوش رملية تعبر جحور مقدسة
متاريس من الأحذية الرملية بجانب المقابر
لا أثر للخيانة مادام الوطن يضمن كل هذه الجثث
كل هذا التاريخ من تعداد الرؤوس
"لقد أينعت الرؤوس وحان قطافها"
كن حذراً يا تيمور
دمك يلون خريطة جديدة للوطن
لم ينج صاحبك من واجب الجندي الأخير
لقد بقيت وحدك
وهذه الصحراء لا تلوح لأفق ما
كلاب الحجاز لا تزال تؤرشف الدم

VI

يحفر الجميع دم جميع آخر
وقاطرة المياه ترش الملح على جروح البقايا
لا أثر للتمرد مادام الليل لا ينقصه الحفارون
طلقة واحدة
حفرة واحدة
ليلة واحدة
صحراء مجردة من العقاب
تدفن ما بوسعها من الأحياء
تأخر الأموات بالوصول إلى هنا حيث التاريخ
وقامات بلا رؤوس
هنا، همس الحلاج في أذن قاتليه
" أنا الحق " ولاحقه الفأس
هنا أيضاً زرع الحجاج سيوف لماعة ووصايا المعلم
بين الأمس والغد
آلام غير منقوصة
اجساد مرمية على أسمائها
حفرة لتواريخ الولادات وأخرى
لفاكهة لم تقطف بعد
دبغ وصيانة العظام
وضحية سكينة المعلم
تأخذ معها ما لديها من الوشاح والإيمان
قبر واحد يكفينا
ليس لنا لهذا الموت إلا تاريخ واحد
يحتفظ الحبيب المختفي بيوم آخر
يعود لعزلة النهر ورائحة شواء الحجل

منفيا مع حكايات البرتقالة الأولى

اصابع رجل متهم بسرقة السعادة

لا يعرف شيء البته

ارض معمرة بالمقابر

ذاكرة مهترئة

وجسد تحجر في طريق العودة

يركن فيه حزن حب عبثي

ترك التراب وقصص النجاة خارج الزمن

عاد إلى الواحة، حيث العزلة

وذاكرة ملأى بالجثث

راس على طبق وآخر فوق حصان حديدي

وطن " الحنطة " يعج بقامات مزروعة في اسوار رملية

هناك يد مشرّحة

الجلد جانباً

بياض العظام يلمع

لا دم يسيل

ولا خطوط الكف تشيرإلى عمر النبي

انها مجرد يد

تنتقل بين مختبر الكيمياء والتاريخ

تجمع ما بقي من الأظافر

يد، شرّدت منها الشرايين، والشعر الكثيف

تساقط في أول الرحلة

يد تتحرق إلى ملامسة جلدها

ليل طويل وسماء الصحراء

تمتلىء بصراخ إيمان مفقود

والسيوف تخترق سقف الروح

انها ليلة تحليل دم الجميع

2004 مونتريال

الهوامش

1-ابراهيم: لم ير الا ليلة واحدة من حفلة عرسه وأعتقل مع عروسته في بداية نيسان 1988 من قبل جيوش صدام خلال عمليات الأنفال.

2-بارق عبدالله الحاج حنطة: أحد قواد عمليات الأنفال في كردستان عام 1988 .

3-إيمان: بنت عمي محمد انفلت عام 1988 مع أبيها وأمها وأخيها الأصغر منها سليم وهي لا تتجاوز ثلاث سنوات.

4-تيمور: نجا من عمليات القتل الجماعية في جنوب العراق بأعجوبة في العام نفسه ولاذ بمنزل احد القرويين الجنوب وأصبح راوياً لحكايات الموت.

5-حلاوة: نساجة السجادات في كرميان وكانت تلون غرفنا من خلال سجاداتها بمهارة .أنفلت وبقيت ألوان سجاداتها في ذاكرتنا.

6-الملازم العسكري حجاز: مسؤول سجن نقرة سلمان عام 1988 وكان قاسياً ووحشياً مع المؤنفلين ويعطي جثث الموتى للكلاب.

7-"لقد اينعت الرؤوس ووحان قطافها" جملة مشهورة للقاتل الحر الحجاج بن يوسف الثقفي

حكاية اسطورة أخرى

قصة: عطا محمد

ترجمة: ياسين عمر

كانت هذه الواقعة على وشك ان تنسى تماما او تضمحل، اذا ما سنحت لي فرصة الموت قبل البارحة ولم ار ذلك الشاب جالسا بجانبي يوم امس من غير ان يتفوه بشيء و انتظرني الى ان اكملت لعبتي، و بعدها قال لي همسا: الا يمكن ان نجلس مع البعض قليلاً..؟ و انا دون ان اعيره اي انتباه. قمت معه و انتقلنا معا الى زاوية خالية في المقهى. و هناك قال لي: اني على يقين بأنك لا تعرفني بما انني في انتظار هذا اللقاء منذ امد بعيد، ورغم انني كنت اعرف بأنك مختفٍ على امتداد كل هذه السنوات و تقضي ايامك باللعب من ان يبدو علي اي ارتباك..

قلت على مهل: ممكن ان تقول لي من انت؟

قرب راسه قال بهدوء: انا ابن ذلك الضابط الذي كان مسؤول سجنكم و اعدم حينها.. صمت برهة و حاولت انا ايضا ان اتذكر تلك الأيام التي قضيناها في السجن، و التي مر عليها زمن طويل وما اردت التفكير فيها ابدا و فجأة قال:

-من بين جميع السجناء الذين كانوا مسجونين انذاك وما زالوا على قيد الحياة لم يبق احد اراه الا انت.

قلت متعجباً: لماذا..؟ لكنه و باسلوبه الهادئ كالمرة السابقة قال:

كي افهم سر موت والدي.. يقال انه قد خان الوطن، لكنني اشعر بأن هناك شيئا اخر وراء هذه الرواية والذي انت على دراية به..

-لم نعود الى ايام نريد ان نقتلها نحن في دواخلنا؟ ثم لو كان الموت قد ادركني اثناء هذه الفترة الطويلة لمت و انتهى كل شيء..

-لكن في اغلب الاحيان تتركك الحياة كي تبوح بأسرارك بعدئذ تذهب.. سكت و نظرت الى تلك الطاولة التي كانت امامنا وفي تلك الفترة كان هو يحدق بي. كنت افكر في كلامه و اقول لنفسي: انا اعيش مرة واحدة استطيع خلالها ان اسرد فيها قصة بلا نهاية ولكن مع هذا الشاب الذي يحث عني في مدينة الى اخرى سأروي كل شيء كما هو لأنه يحتمل ان تكون هذه اخر فرصة لي في الحياة فقلت له:

-احاول ان احدثك عن كل شيء ولا ادري لماذا.. و بما لانني اختفيت كل هذه السنوات امتناعا عن البوح بهذا السر الذي ينبغي لي الان ان اقوله و اعتقد أنني عشت كل هذه الفترة الطويلة كي اكشف ذلك السر، كم كانت صعبة تلك الايام التي انت بصدد البحث عنها لدرجة كنا نفضل الموت على الحياة داخل ذلك السجن الذي كان يديره والدك، كان ذلك الضابط العجوز يبتدع طرقا للتعذيب ما كانت تخطر ببال احد.

اتعرف: انه كان يطلب في كل ليلة ان تحكي له حكاية واذا ما استطاع احد رواية شيء ما او روى شيئا سمعه من قبل كان يقضي ليلة مليئة بالتعذيب، لذلك اضطررنا خلال تلك الايام الحارة في السجن ان نفكر في اختلاف قصص لم يسمع بها والدك. في امسية من اماسي السجن الضجرة كنت جالسا لوحدي منفردا من غير ان افكر في شيء معين بالرغم من انني كنت على علم بأن في تلك الليلة يحين دوري وسوف يرسل ورائي بعد العشاء قررت ان افكر في اختلاق القصة خلال تلك المسافة التي كانت تقع بين غرفتنا و غرفة والدك عندما اخذت الى غرفته، وقفت صامتا بعد ان حدق في والدك قليلا و طلب مني ان اشرع بالكلام لكنني سكت حتى قلت له بغتة:

ساروي لك هذه الليلة حكاية شرط ان تطلق سراحي من السجن. كنت ادري بأن قولي الفاجئ هذا يحيره، بعد برهة من التفكير قال:

-اعدك لو كانت قصتك تستحق ذلك..

لم يكمل حديثه اذ مد يده الى شاربه:

قبل ان يأتوا بي الى غرفته كنت افكر في حادثة و تمكنت عندها من سردها و طلب الشاب بهدوء ان اقص عليه تلك القصة حكيتها له كما حكيتها لوالده في المرة السابقة. قلت له كانت القصة بهذا الشكل:

عند وصول الخبر و انتشاره تذكرنا قصة تلك الاسطورة التي كانت تتحدث عن ميداس* اليوناني الذي كان بوسعه ان يغير كل شيء و بلمسة واحدة الى الذهب، بل يحول نفسه الى تمثال من الذهب ايضا في النهاية وما استنتجناه نحن من الخبر هو ان احد المختبرات (فيما بعد عرفنا انهم يسمونه باسم مختبر الميداس الاسطوري) قد توصل الى حجر الفلاسفة..**

حيث يكون في وسعنا ان نجعل كل شيئ ذهباً. لم يكن هناك احد بعد متأكدا من حقيقة الخبر ولم يعرف احد كيف، هي عملية التذهب قاموا بجمع قطع معدن الرصاص و اسلاك النحاس و الحديد الصدئ..

كان هناك اناس يفكرون في قلع ابواب و نوافذ و حديد سقف بيوتهم، ارتفع سعر قطعة الارض التي ترمى فيها الزبالة و بقايا الالات و السيارات بشكل خيالي لانهم كانوا يرون في تلك التلال من الزبالة اكواما كامنة من الذهب في المعادن المرمية و الوسخة و الصدئة التي تسببت في وقوع حروب دامية. في تلك الايام كان العشاق يحلمون ببيوت حيطانها مشيدة من طوابيق ذهبية ووعد الرجال زوجاتهم ان يغمروهن بالذهب. تلك الايام كانت ايام السعد بالنسبة للرجال، لانهم كانوا على اعتقاد بأن في وسعهم شراء قلوب كل النساء.. و كانوا يقولون ضاحكا: انه لاختراع عجيب فليفت عصر الاساطير. حتى وصول تفاصيل الخبر نحن اغرقنا في الخيالات لدرجة كان هنالك من يعتقد بأننا والى الابد سوف ننتقم من الغرب لاننا قد نصبح مالكي جبال و بحار من الذهب، و الذهب قادر على تغيير الخرائط، ولكن عندما ادركنا دقة الاختراع حاولنا في السر و الخفاء رمي كل المعادن المرمية القديمة التي جمعناها مرة اخرى. لاننا عرفنا بأن ذلك المختبر نجح في اكتشاف سائل في خلايا الجسم اذ بعد تنشيط هذا السائل و اثارته قد يكون بوسعه ان يغير المعدن فولاذا بل حتى الاخشاب او الاقمشة البالية الى ذهب، و ذلك بعد تلقيح الجسم من المعدن ولكن هذا السائل السحري ربما يصادف ان يكون غير موجود في جسم بعض الناس فقلنا مرة اخرى:

-الوداع يا عصر الاساطير..

بعدها انطلقنا الى الشوارع و غنينا جميع الاغنيات التي كنا نعرفها، وكان هنالك اشخاص يتحسرون حسرة و يسألون: لماذا لا توجد لدينا اغنيات تكفي لهذه السعادة.

هذه الاحاديث دفعت اناسا كثيرين يؤلفون اغاني بأنفسهم وان لا يعيروا اي اهتمام لقباحة صوتهم لاننا كنا على علم بأنه لاشيء كريهاً في ذلك اليوم وعم الفرح الشرق من ادناه الى اقصاه.. ومن ثم حتى بحت اصواتنا و تعبت ارجلنا من ان نرقص بها و كانت هناك لحوم ذبائح كثيرة لدرجة اضطررنا الى دفنها تحت الاتربة حتى نتجنب التعفن و الحشرات، بعد هذا كله كنا ننتظر وصول فريق المختبر.. انتشروا مع ادواتهم ووسائلهم في جميع الاماكن.. و امتلأ المكان بأناس امام المختبرات وحددت صفوف الرجال و النساء، اما اولئك الذين قد دخلوا المختبر بعد انتظار طويل فكانوا يخرجون فرحين و يقولون:

-لم يكن مؤلما..

كانوا يقولون ذلك و يذهبون مع احلامهم و خيالاتهم الحلوة.. حلم قطع الذهب المزروعة في اجسادهم. اما الامر الذي كان يجري في المختبر و يرويه الجميع بسعادة فكان عبارة عن تخدير مكان ما في الجسم و بعده كانوا يزرعون تلك القطعة من معدن الرصاص او النحاس تحت جلد كل من يؤتى بهم. و بعد خياطة الجلد كانوا يزرقون الابرة في وسط الجلد الممزق وكان يضرب المكان الذي خبئ فيه المعدن بالاشعة لحظات. و تجري كل هذه الاشياء حتى تصبح تلك القطعة المعدنية العتيقة و المرمية الموضوعة تحت الجلد.، بعد

اسبوع او عشرة ايام ذهبا. ورويدا رويدا تصعد حتى تخرج خارج الجلد من دون ان تحتاج الى عملية جراحية، و عندما ظهرت قطعة ذهب من تحت الجلد تزاحم الناس امام المختبرات اكثر فأكثر، و اما قطع المعادن التي كانوا يأخذونها معهم فتكبر و تكبر بحيث اذا كانت في البداية بحجم دينار من النيكل، قد وصل الى وزن كيلو غرام او اكثر بعدها. وهذا كان يجبرهم على الجلوس لفترة طويلة و الانشغال بالحديث..

كانت قطع الذهب تخرج بألوانها العجيبة دوما، دون ان تترك اي اثر حتى في جسم الاطفال الذين كانوا يدخلون الصفوف ضاحكين، ويوما بعد يوم حولت كل المعادن المرمية، كالملاعق و السكاكين و سير الساعة ومنفضات السجائر وكيلة الزبالة بعد تقطيعها.. و عيدان الثقاب و زجاجات العطر، الى ذهب، حتى الماء والعطر بعد وضعه قطرة فقطرة تحت الجلد قد تحول الى ذهب. كان هناك احد يصيح:

-ياليت يتسع جلدي لهذه المعمورة حتى اتمكن من تحويلها الى الذهب.

-والشمس ايضا..

قال ذلك متمنيا شخصا اخر. وبعده قال رجل عجوز:

-ماذا كان يحدث اذا ما حول كل كلام و العلاقات داخل المدارس و بين الازواج الى الذهب. اما اهالي القرى فكانوا يفكرون في ترك اراضيهم ايضا وكانوا يقولون:

-مع موت الاساطير قد ولى عصر الاعمال الشاقة. كانوا يقولون ذلك دونما اهتمام بانخفاض قيمة الذهب المستمر لانهم كانوا على اعتقاد بأنهم لن يخسروا شيئا لذا كانوا يلجأون الى اولئك المهربين الذين يدبرون لهم الابر و الوسائل الاخرى دون علم المختبرات.. و حينما احس بعضهم بنسيان كل الحكايات و الاحداث وذكرياتهم الماضية كانوا يقولون لهم:

-ماذا نفعل بالماضي؟ فليذهب مع اكاذيبه.

ولكن يحتمل ان يكون موت الماضي بداية تلك الفاجعة التي كنا نجهلها؛

الذي كان توسل الصغار المرعب. عندما كانوا يقولون:

-لا نستطيع ان نحلم بالمستقبل او نتخيل الغد.

قالوا لهم:

-وما المستقبل، ليس الا خداع الذات، المهم هو الحاضر..

في ذلك الحاضر قلة الذهب ترتفع وترتفع، الملابس و حتى الداخلية منها، الزجاج و النوافذ و الابواب قلعت وحولت الى ذهب، الاراضي المنخلة و السنابل، كذلك الحجر و الرمل و التبن.. كان هناك اناس حولوا ايديهم او شعر رأسهم و بعض اصابعهم الى ذهب مصطحبين معهم الاما كبيرة بعد زرعها تحت جلدهم.. و حولت كل النقود المعدنية و الورقية الى ذهب، لم يبق شيء يحدد قيمة الذهب، حين تأكدنا تماما من موت الاسطورة ظهرت بداية فصل صعب و مرعب و علمنا بأن فاجعة مهلكة اتية.. قلنا:

لا يمكننا تحويل البرد و الجوع الى ذهب.

في تلك الايام المخيفة و ذلك السجن الذهبي الذي جلبه الاختراع العلمي معه ظهرت حكاية اسطورة اخرى كانت تتحدث عن حورية ذات ايد ساحرة كانت في قدرتها وبلمسة ان تبدل كل شيء الى صورته السابقة..

عندما انهيت قصتي نظر والدك الي بتعجب وصمت لهنيهة.. و كنت لا ازال واقفا وانظر اليه حتى همهم بصوت هادئ:

-بالرغم من انك لم تتحدث عن السجن الا ان هذه القصة تستحق المجازفة من اجلها. وفي اليوم التالي عرفنا منه بالوعد الذي قطعه على نفسه خطط طريقة هروبي و كنت خلال تلك السنوات اختفي.

سألني الشاب:

-وماذا عن والدي؟

وعند الاستقامة قلت له:

-وبعد التحقيق من هروبي، علم ان والدك وراء ذلك، و اعدم لكن لم يبغ احد ان يقول لك هذه الحقيقة..

الهوامش:

*ميداس: اسطورة تتحدث عن ميداس الذي كان يستطيع بلمسه ان يحول كل شيء الى الذهب.

**حجر الفلاسفة: مادة خيالية، بحث عنه الكيميائيون القدماء طويلا، و كانوا على اعتقاد بأنه يحول كل المعادن الاعتيادية الى الذهب.

المصدر:

مجلة (گەلاوێژی نوێ) العدد (17-18) الخاص بالمهرجان الرابع لمنتدى گلاويژ الادبي والثقافي وقد حازت القصة الجائزة الاولى مناصفة مع قصة اخرى

احبك يا نرمين

قصة و ترجمة: معتصم سالەیی

بدأ بالسير في الشارع العام، عبر ارصفة الشارع المكتظة بالمارة. خطا خطوات وئيدة دون ان يكدر صفوه اي شيء. ارتسمت على وجهه ابتسامة خفيفة. لا ينفك يرنو الى الامام و يدقق النظر في وجوه المارة. بين فينة و أخرى كانت واجهات الدكاكين و المحال التجارية تلفت نظره. واصل سيره دون ان تفارقه الابتسامة.. لكن تحت كل اقنعة الابتسامات تختفي دوماً مجموعة من الالام و الذكريات المريرة المكبوتة. بحيث تنكمش المرارة على نفسها في منطقة اللاشعور. واصل تفكيره هذا وقال مع نفسه لابد ان مساحات واسعة من الجراح تقبع تحت كل ابتسامة و كل قهقهة. بعبارة اخرى كل ما ينتمي الى القديم و ما يرتبط بالذكريات يبقى منكمشاً على نفسه تحت ابتسامة عابرة او ضحكة مدوية. بمجرد اثارة تلك الذكريات في لحظة من اللحظات بفعل دلالة او مؤشر استفزازي، يسترجع المرء حياة الماضي بمرها و حلوها امام انظاره. كانت كل هذه الأفكار تراود ذهنه.. كان على صواب فيما ذهب اليه عندما لمحها عن بعد.. انها اتت على حين غرة. دون موعد مسبق.. انه الان لسوء حظه يقابلها وجهاً لوجه. و ليست في اليد حيلة. و ليس بمقدوره ان يتحاشاها او ان يرجع على عقبه.. لم يكن يتوقع مجيأها المفاجيء بهذه السهولة. في دخيلته حث نفسه على مواجهة الامر الواقع و امد نفسه بجرعات من الهمة و العزيمة. كانت تسير جنباً الى جنب مع شريك حياتها. كانا يخطوان خطوات وئيدة و يقتربان منه رويداً رويداً. ربما هي ايضاً تعتمل في نفسها نفس الاحاسيس، وتفكر بنفس ما يفكر به هو الان. مضت سنة و لحسن حظه لم يرها في تلك الفترة ولو لمرة واحدة، كان يشعر بالسعادة لذلك البعد و الانقطاع. عقد العزم مع نفسه على ان لا يراها ولا يواجهها منذ يوم زواجها مرة اخرى. لكن المصادفة المرة وحدها لعبت دورها و اتت بها مع شريك حياتها في تلك اللحظة.. بالرغم من كل ذلك لم يستطع ان يشيح بنظره عنها. و هي بدورها الان تشاركه في النظر و التحديق بإندهاش. حاول كل ما في

وسعه ان يتفاداها و يتجنبها و يشيح بنظره عنها. لكن كل مسعاه باء بالفشل. بصحبة زوجها كانت تتقدم نحوه على ارضية الرصيف. كان الزوج يجيل النظر حوله بسعادة متناهية ولم يكن على علم بمجريات الأمور و بمكنونات القلوب و الاحاسيس المخفية بين جنباتها.

واصل الطرفان سيرهما ليتقابلا و يتعاطفا في سيرهما على الرصيف المكتظ بالمارة. و السيارات لا تنفك تقطع طريقها على الشارع جيئة و ذهاباً. اقترب منهما و بدا اكثر قرباً منهما. تفصد جسده عرقاً و بدات تخور قواه و أمست رجلاه لا تطاوعانه في مواصلة السير لم يستطع ان يتمالك نفسه اكثر. مد يده نحو رقبته و تلمس باصابعه المرتجفة السلسلة الرقيقة الملتفة حول رقبته. و التي كان يتدلى منها قرص على شكل قلب. و الذي يحتفظ بها منذ عدة سنين، و نقشت على صفحتها عبارة (احبك يا نرمين..) و منذ ذلك الوقت باتت السلسلة الناعمة و القرص المنقوش لا تفارق رقبته ابداً. و عاهد نفسه على الاحتفاظ بها عنواناً لوفائه لها و تكون بمثابة الشاهد الصادق لحبه نحوها.. بدا يفقد صوابه و في حالة من الهيجان العاطفي امسك القرص المتدلي بقوة ومن دون ان يعي قطع السلسلة الملتفة حول رقبته. استقرت السلسلة والقرص داخل كفه. واصل الضغط على القرص و السلسلة. كانت اصابعه المرتجفة تحيط بالقرص والسلسلة.. ادرك في قرارة نفسه بأن تصرفه هذا يخالف جميع نياته السابقة. طوال سنة من الفراق كان يعتقد بأنه رغم حبه لها لابد له ان يتآلف مع الحالة الجديدة. لكن جميع توقعاته و نواياه قد تهشمت الان جراء مشاهدته لها عن بعد.. مع وقع الخطوات كان الطرفان يقتربان من بعضهما. تأسف كثيراً لأنه تصرف الان بعكس ماكان يتوخاه. خلال سنة كاملة قد هيأ نفسه للتأقلم على الوضع الجديد، لكن جميع خططه تبددت في لحظات. و مجمل مشاريعه المستقبلية ذهبت ادراج الرياح بمجرد مشاهدته لها. بدأ الان يتصرف كالمجنون و يتخبط في السير. احس بارتجاف في ساقيه و يديه. تدفق الدم الى وجهه بغزارة. بدا قلبه بالخفقان و مصدراً صوت دقات بين ضلوعه. كصوت ماكنة القطار القديم و الذي كان ينتظر مجيئه كل يوم بفارغ الصبر اثناء طفولته على الجانب الاخر من الوادي العريض المسمى بـ(خاصة) و الذي يمر وسط مدينة كركوك. اشتد ضغطه على القرص المعدني القابع في راحة يده. اراد ان يرمي بالقرص المنقوش تحت اقدامها. لكن حضور الزوج على مسرح الاحداث حال دون ذلك. ربما يكون الزوج يجهل قضية حبها القديم. ويكون على غفلة من جميع الأمور الماضية!؟ اصبح الآن بمواجهتها و تمنى في دخيلته ان يصرخ بوجهها ويقول لها:

(احبك يا نرمين.. احبك اكثر من ذي قبل.. يا نرمين يا من كنت معبودتي.. لماذا اتيت على حين غرة لتنكئي جميع جروحي الغافية القديمة!؟ احببتك لسنين طوال و نظرت اليك كملاك مقدس لا كإنسانة عادية.. كنت على اعتقاد بانك تكونين شريكة حياتي في المستقبل و تنجب اطفالاً و اغدو لهم الاب الرؤوم..

يا لخيبة امالي و يا لهشاشة ظنوني.. جرت الامور خلافا لجميع توقعاتي. يا نرمين لم اتيت في هذه اللحظة النحسة.؟ هل اتيت لتعذبيني بسواد عينيك.!؟ تلكما العينان السوداوان اللتان كنت افضلهما على ضياء النهار و شعاع الشمس.. و الان انظري الي لتجدي جميع جراحاتي القديمة تنزف دماً..!)

لكنه لم يستطع فعل اي شيء ازاء بريق عينيها السوداوين. هل من اللائق ان يصرخ بوجهها و يجدد حبه لها.؟ او هل من المعقول ان يلقي بالقرص بوجهها و يضعها تحت قدميها.؟ للحظات انتابه الشعور بالرغبة في الجلوس امامها كالناسك البوذي امام تمثال بوذا المقدس. و يفصح لها امام شريك حياتها و يعترف بمدى حبه لها، لكنه في تلك الحالة يصبح اضحوكة اما المارة و لاينال بالمرة عطفهم. بل يكون موضع سخريتهم و استهزائهم..

شد على القرص المعدني القابع بين اصابعه المرتعشة. اقترب منها اكثر فاكثر و تلاقت انظارهما ولم يبق بينهما الا قاب قوسين او ادنى. ركز في عينيها بكل احاسيسه و مشاعره المكبوتة. بدورها رمقته بنظرة حادة و شاردة في نفس الوقت. كان يود لو يعلم ماذا يعتمل في ذهنها و ماذا يدور في خلدها. تلاقت عينهما و اشتدت نظراتهما اكثر فأكثر. لم يكن يعي في هذه الدنيا غير التحديق في سواد عينيها.. و فجأة حدثت الحادثة ووقعت الكارثة الرهيبة.. بلمح البصر هبت عاصفة قوية من خلال عينيها.. لم يكن في تصوره ان تنطلق من حدقة عينيها تلك العاصفة الهائجة.! دخل دون ارادته في دوامتها.. جرفته العاصفة القوية ورفعته كأنه قشة خفيفة.. صعدت به العاصفة نحو عنان السماء وهو يتلوى و يتقلب دون انقطاع داخل دوامات العاصفة. بالرغم من كل هذا الهيجان احتفظ بالقرص داخل قبضته المشدودة. كم من مرة اراد ان يصرخ و يستنجد، لكن صوته قد خانه و لم يطاوعه. لم يتمكن من التفوه بأية عبارة. اية عاصفة كانت وبالقساوة تلك العاصفة الهوجاء التي هبت من خلال عينيها.!؟ و اصبح الان ضحية لها.. بدأ بالتقلب والدوران اثناء تحليقه و جريانه في السماء داخل دوامات تلك العاصفة القاسية. ابتعدت العاصفة به بعيداً.. كم من مرة اراد ان يفلت من اسار تلك العاصفة و الخلاص بنفسه، لكنه لم يقو على فعل اي شيء ولم يفلح في مسعاه.. طارت به العاصفة لمسافات بعيدة، ماراً به فوق اقطار و اصقاع بعيدة..

اخيراً القت به العاصفة في لج مياه احد البحار البعيدة و على مقربة من سواحل احدى الجزر الغريبة النائية.. شعر بجسده و هو يغور في الأعماق السحيقة من البحر. الأعماق السحيقة في تلك البحار ذكرته بعمق نظرات محبوبته. استقر القرص الحديدي و السلسلة الناعمة بين اصابعه بقوة. و شد من قبضته المشدودة اكثر من ذي قبل وهو يصارع مياه البحر..

رويداً رويداً فقد الشعور بالألم. ولم يعد بامكانه ان يصارع مياه البحر.. و استطاع البحر الهائج ان تنتزع منه روحه.. لكن البحر بكل عنفوانه و جبروته لم يستطع ان يرخي اصابعه و ينتزع من قبضته

القرص المعدني.. جرفته الامواج نحو ساحل جزيرة نائية لم يسمع احد باسمها. ربما غفل الجغرافيون من ذكر اسمها و تثبيت رسمها على الخارطة.. القت الأمواج بجثته على رمال الساحل تحت اشعة الشمس الحارقة. تجمهر حول الجثة مجموعة من الناس الغريبي الاطوار. قلبوا جثته بكثير من الدهشة.! اختلف اهل الجزيرة حول سبب موته. اخيراً استقر بهم الراي و ذهبت بهم الظنون الى ان الرجل قد لقي حتفه اثر تحطم احدى السفن به في عرض البحار.. لشد ما استغربوا من قبضته اليمنى المضمومة بشدة.! اخيراً استطاعت مجموعة من الرجال الاشداء من فتح يده و انتزاع القرص المعدني من قبضته. ازدادت دهشتهم اكثر عند وقوع نظرهم على العبارة المنقوشة على القرص. لم يعلموا بأيه لغة من اللغات قد كتبت تلك العبارة.. لكن الفشل كان نصيبهم في جميع محاولاتهم ولم يتوصلوا الى قراءة العبارة الغريبة.. و اندهشوا كثيراً و تعجبوا من الأمر لاستقرار القرص في قبضته اليمنى طوال الفترة التي كانت تتقاذفها الامواج.. و فقدت ملابسه لونها و تمزقت في عدة مواضع و اصبحت خرقة بالية جراء انجراف الجثة في لج البحر. اما فيما يخص القرص المعدني فقد بقي على حاله. و العبارة المسجلة عليه لم تندلس معالمها ولم تفقد حروفها لونها. بل كانت العبارة ترى بشكل واضح و جلي..

حفروا للغريق حفرة فوق تلة مرتفعة في تلك الجزيرة الغريبة النائية وواروه في التراب. و ذهبت بأهل الجزيرة الظنون، حداً توهموا معه ان العبارة المكتوبة على القرص تتضمن الأسم الحقيقي للرجل الغريق.. لذا نقلوا الى شاهدة قبره نفس العبارة المكتوبة على القرص:
"احبك يا نرمين".

اللغة الشعرية

في مسرح محيي الدين زنكنه

مسرحية "رؤيا الملك" نموذجاً

أ. د. فائق مصطفى – جامعة السليمانية

كانت المسرحيات الاولى التي عرفتها البشرية عند اليونان و الرومان، شعرية، و ظل الشعر هو الاسلوب الغالب على المسرحية حتى القرن التاسع عشر اذ بدات الواقعية تسود في الآداب و الفنون، وترى ان الشعر لم يعد صالحاً للتعبير عن القضايا والمشكلات الواقعية مثل الصراع الاجتماعي بين الطبقات، و الصراع بين الرجل و المراة.. الخ. من هنا كانت غلبة النثر على المسرحية، لقدرته العالية على التعبير عن دقائق و تفاصيل القضايا الاجتماعية و السياسية المختلفة.

لكن هذا لايعني ان الشعر قد اختفى كلياً عن ساحة المسرح، فقد بقي شعراء و ادباء يظهرون هنا و هناك، ينادون بعودة الشعر الى المسرح، لان في هذه العودة حياة للمسرح و انتصاراً له امام منافسيه كالسينما و التلفزيون، كما يرى الشاعر و الناقد الانكليزي المعروف اليوت، لهذا قام بحركة ذات اهمية مركبة في اخذ الشعر الى الدراما، والدراما الى الشعر. انها اعادة تجديد الشعر واحياء للدراما معاً، و عودة الى مفهوم اوسع للشعر على انه تقديم الافعال الانسانية مع انعكاساتها في المجتمع البشري[1].

وعلى نحو عام تجلت العلاقة بين الشعر والدراما، في نوعين من المسرحيات، في العصر الحديث: النوع الاول: مسرحيات شعرية كل ما فيها شعر مثل مسرحيات اليوت و احمد شوقي و عزيز اباظة وعبدالرحمن الشرقاوي و صلاح عبد الصبور

و خالد الشواف. وهذه المسرحيات الشعرية العربية بعضها كتب بالشعر العمودي، و بعضها بشعر التفعيلة.

اما النوع الثاني فيشمل مسرحيات مكتوبة بالنثر، لكن هذا النثر تتخلله هنا و هناك مسحة من روح الشعر، او ما يسميه نبيل راغب "الغلالة الشعرية"[(2)].

معنى ذلك ان بعض مقومات الشعر و خصائصه الرئيسة المتمثلة في الانزياح الدلالي و الانزياح الصوتي، تلوح في بعض مواقف المسرحية بصور مختلفة: اما الصورة الاولى فهي سريان النزعة الشعرية في شرايين المسرحية، في المواقف التي يحتاج فيها الحدث الى نوع من الكثافة الشعرية التي لا يمكن للنثر التقريري او السرد المسرحي ان يقوما بها. و اما الصورة الثانية: فهي ان تسيطر النزعة الشعرية على ما عداها من عناصر مسرحية اخرى فيخفت ايقاع العنصر الدرامي، وهو عصب المسرحية، ليعلو نبض الشعر الغنائي، عندئذ تصاب المسرحية بأورام تؤثر في التدفق الدرامي، وقد تدفعه الى طريق لم يقصده الكاتب. صحيح ان اللغة الشعرية تثير خيال المتفرج و تجعله يستمتع بحوار المسرحية، لكن هذه النزعة الشعرية اذا صارت الهم الاول للكاتب، و اهمل العناصر الاخرى، تحولت المسرحية الى قصيدة غنائية[(3)].

ان المسرح النثري يستطيع -على نحو عام- الافادة من روح الشعر و مقوماته الرئيسة، في بعض المواقف الدرامية غير المألوفة، و غير المبتذلة التي تشهدها الحياة الانسانية احيانا، مواقف تسيطر عليها عواطف انسانية جياشة و انفعالات قوية تهز الانسان هزاً مثل لقاء الام بابنها الغائب غيبة طويلة لاسباب مختلفة، ولم شمل عاشقين بعد فراق طويل..الخ.

يقول الاردس نيكول: "انه قد ثبت مما قامت به الاجيال الطويلة و الشعوب المختلفة من مزاولة فنون المسرح، ان انسب الطرق للتعبير الادبي عن العواطف، تعبيراً تختلف صوره و طرائقه، هي الطريقة الايقاعية. ان ثمة نغمة طبيعية عذبة في العاطفة ايا كان نوعها، و المأساة، وهي تتناول تصوير العواطف، تجد في الكلمات المنغومة تعبيرها الصحيح.."[(4)]. كذلك يقول مارتن اسلن: "ان النثر الذي يستخدم لابداء عواطف سامية ينبغي ان يكون نثراً شاعريا"[(5)].

من هنا نجد ان الكاتب المسرحي يستطيع "ان يغير المستوى داخل حركة اللغة في المسرحية، ذلك النطاق الذي يتضمن حدين يتراوحان بين منزلتين عالية و منخفضة، على حسب الطريقة التي يتخذها في النظر الى الشخصية او المشهد، ففي اللحظات التي يتأمل هاملت فيها في اعماق عاطفته، ينطق شعرا، اما حين يرشد الممثلين، او يسترضي في احضان اوفيليا، فانه يلجأ الى النثر. على حين ان حفاري القبور المهرجين الذين نشعر نحن المتفرجين بالتفوق عليهم، يتكلمون بنثر اخفض مستوى"[(6)].

و هذا الناقد المسرحي (مارتن اسلن) في كلامه هذا، ينطلق من فكرة الناقد الكندي (نورثروب فراي)

المتعلقة بمستويات الخطاب الاربعة في الرواية و المسرحية: "اذا نظر افراد الجمهور الى الشخوص، على اعتبارهم ارفع شأناً منهم على نحو غير محدود، بصفتهم الهة، فنحن في منطقة الاسطورة، اما اذا نظروا اليهم بوصفهم بشراً يتفوقون عليهم، فنحن في المجال البطولي، اما اذا كانوا ينظرون اليهم على انهم في المستوى نفسه كانفسهم، فنحن في نطاق الاسلوب الواقعي، اما اذا نظروا اليهم من شاهق، باعتبارهم موضع سخرية، فهذا يعني المفارقة في مختلف انماطها. فالاساطير.. تتطلب اعلى انطلاقات اللغة الشاعرية. اما المسرحيات البطولية التي تتناول الملوك و الرجال و النساء المتفوقين فتقتضي لغة مكثفة. بينما على المستوى الواقعي، حين يواجهنا الكاتب بأناس يعيشون على المستوى الاجتماعي نفسه، كما هي حالنا، فان النثر هو ما يقتضيه الامر. اما اذا نظرنا من الاعلى الى الشخوص، كأن المقصود ان نشعر بتفوقنا عليهم بالذكاء، كما في المهزلة (الفارس) او المسرحية الهجائية، يمكن للغة ان تصاغ صياغة اسلوبية مغايرة.. هنا يمكن للغة ان تكون معادة او فعالية او سخيفة.."[7].

نخلص من هذا كله الى ان روح الشعر تصلح كل الصلاح لحوار المسرحيات الاسطورية و التاريخية لاننا ننظر الى ابطالها نظرة تقدير كشخصيات ارفع منا شأناً و اكثر بطولة و من ثم ينبغي ان يكون في لغتهم شيء من السمو و الاختلاف. وفي الوقت نفسه تتضح الغلالة الشعرية لحوار المأساة (التراجيديا) اكثر منها لحوار الملهاة (الكوميديا)، و ذلك لارتباط المأساة بالعواطف و الانفعالات القوية. لكن الغلالة الشعرية. لا تتنافى مع الكوميديا القائمة على الحكايات و الاساطير التي تدور حول مضامين لا نرى معالمها بوضوح الان بحكم حقب التاريخ الطويلة التي مرت عليها. و هنا يتضاءل الدليل العقلي البحت في استيعاب الكوميديا. فنحن نلتقي نظرة الى هذه القصص القديمة، فتنبض قلوبنا بالتصديق و عدم التصديق في آن، فلا نميز بين ما تغرينا به عقولنا و ما تغرينا به قلوبنا.. من نظرة عقلية الى الحقيقة و نظرة عاطفية مأخوذة بجمال الخرافة.."[8].

* * *

يلفت نظرنا في مسرحيات كاتبنا الكبير محيي الدين زنكنه، العناية الكبيرة التي يمنحها للغة، فهي لغة فصيحة و مشرقة و انيقة، تنتقي كلماتها بتأن و عناية، يعينه على ذلك ثقافته اللغوية العالية و قراءاته الواسعة في الادب العربي قديمه و حديثه فلا غرابة، بعد ذلك، ان نرى بصمات الشعر و انفاسه في لغة مسرحياته، تتجلى هنا و هناك بدرجات متفاوتة.

بيد ان هذه اللغة الشعرية تجلت في مسرحياته الاولى على نحو غير مبرر و غير وظيفي، اعني ان هذا الشعر اتى دون ان يتطلبه الموقف او طبيعة الشخصية، فرأينا لغة شعرية في مواقف عادية و عند شخصيات ليس فيها ما يقربها من روح الشعر كالمعاناة العميقة و المشاعر الجياشة و البطولة و الرؤية العميقة.. الخ.

لكن مسرحيات زنكنه الاخيرة شهدت تطوراً ملحوظاً في توظيف المقومات الشعرية في الحوار حيث صار الشعر مبرراً و منطقياً، يرد في سياقات ومواقف تتطلب الشعر لارتباطها بالعواطف و المعاناة والمواقف غير المألوفة، فضلا عن الاجواء الاسطورية والتاريخية لهذه المسرحيات. وقد اخترنا في دراستنا هذه واحدة من هذه المسرحيات وهي "رؤيا الملك" لنعالج دور اللغة الشعرية ووظائفها فيها. بنيت المسرحية على حكاية وردت في ماكتبه هيرودتس عن بروز و انهيار الامبراطورية الميدية في حوالي الالف الاول قبل الميلاد. بطل الحكاية الملك (ستافروب) شخصية تراجيدية لانه يخوض صراعاً عنيفاً مع حلم يؤرقه و يقلقه كثيراً حتى يصير هاجسه الاكبر في حياته، فهو في منامه، يرى حلما مخيفاً بين حين و اخر، يفسره له كاهنه بأن طفلا يخرج من رحم اخته (ماندانا)، يشب و يقوى ثم يزعزع اركان الامبراطورية، لهذا يرفض الملك ان تتزوج اخته من الرجل الذي تحبه حتى لا تنجب هذا الطفل الذي يدمر الامبراطورية و يسلب عرش الملك، لكن قائد الملك روستميرو يفلح في اقناع الملك بالموافقة على هذا الزواج. بعد ان يتعهد للملك بان يقدم ولده الوحيد قرباناً له، ان مسه او مس عرشه اي ضرر من هذا الزواج. يتم الزواج و تشاء الاقدار ان تنجب الاميرة طفلاً. غير ان الملك يهم بقتلها مع وليدها، مهددا القائد ان يفعل ذلك و الا يكون مصير طفله الذبح. تستطيع الاميرة النجاة مع صغيرها الذي يشب بعيداً، و يوصله القدر الى قصر جده دون ان تعرف حقيقته، لكن الملك يكتشف الحقيقة ويرى ان قائده خانه عندما ادعى انه قتل الولد مع امه والمربية اثناء هروبهم، من اجل ذلك ينتقم على نحو بشع من القائد بذبح ولده و تقديم لحمه طعاماً لابيه في وليمة يقيمها الملك للقائد، و في اثناء ذلك يعرف الحفيدان جده يريد به سوءاً فيهرب. وعندما يصل الخبر الى الملك يصيبه الجنون ويسقط.

يلحظ هنا ان اغلب الشخصيات ينطق بلغة شعرية، و هذه اللغة، على نحو عام، تتلاءم مع الجو التاريخي/ الاسطوري للمسرحية، غير ان هذه اللغة الشعرية تسمو و تعلو خصائصها الشعرية في بعض المواقف التي تتطلب مثل هذا الاسلوب. فها هي الاميرة ماندانا اخت الملك، العاشقة التي يرفض اخوها ان تتزوج ممن تحب، وقد مضت سنوات على هذا الحب، تعبر عن معاناتها على النحو الاتي: الملكة ترى لم تخفي الاميرة شعرها.. ابخلاً علينا بمرأى تاج الحرير الذهبي الذي تزينه هامتها الشامخة؟ ماندانا (بمرارة) بل حرصاً على عيني الملكة الشابة، من ان تصعقا بمرأى اشواك متيبسة تعتلي هامة عانس تجاوزت الخامسة و الثلاثين..

الملكة عانس؟ اجمل جميلات ميديا.. تقول عن نفسها.. عانس.. لا.. لا..لا.

ماندانا الزمن، يا سيدتي، دود.. اذ يتسلق شجرة العمر يقرض خضرتها و يمتص نداوتها.. و لا يترك عليها غير وغف فيئها الاشهب البغيض..[9].

يحمل حوار "مندانا" هنا صوراً شعرية عدة، تزخر بدلالات نفسية عميقة، فالاميرة ماانفكت

تشعر بالحرارة و الاحباط و الاسى نتيجة انتظارها الطويل القاتل للاقتران بمن اختاره قلبها، و الزمن يمضي و الانتظار طال بلا جدوى، فكأنها صارت تحس بآثار الزمن القاتمة مثل دبيب اثار الدود في الشجر و النبات. انها اثار عميقة و ساحقة تجعل كل شيئ يتآكل من الداخل و من ثم لا يمكن اصلاحه البتة. معنى ذلك ان الصور الشعرية هنا وفقت لتجسيد معاناة الاميرة اما مأساتها الناجمة عن اصرار اخيها الملك على منع زواجها ممن تحب.

اما حوار الملك، بطل المسرحية، فهو يحمل قدرا اكبر من الخصائص الشعرية، ترد لتجسد هواجسه ومخاوفه الشديدة المتعلقة بحلمه و مساعيه من اجل الا يتحقق الحلم، ففي اثناء التحقيق حول حقيقة الولد الغريب الذي يؤتي به الى القصر، قبل ان تعرف هويته حفيداً للملك كان ثمة امل عن الملك، في الا يكون هذا الغريب حفيده، لكن الكاهن اراد ان يثبت للملك بالادلة القاطعة هذه الحقيقة:

الكاهن — بل ستنطوي كل صفحات الالم.. وتصبح هباءً منثوراً امام قوة الدليل القاطع وستزول كل الشكوك.. و تتطهر منها النفس والروح، بنور اليقين الذي يشع بالسلام و الطمأنينة في كل ارجاء البلاد.

الملك — احسب ان اليقين الذي تتحدث عنه.. سيكون اشد عذاباً و تفتيتاً للنفس و الروح في الشك دائما ثمة فسحة للامل ولكن اليقين جدار حديدي صلد لافتحة فيه و لاشق.. لا تهب منه نسمة و لا يشع منه بصيص نور.. اه من اليقين.. اه من الشك.. اه.. اه من كل شيئ.. كل شئ..[10].

في خطاب الملك هذا خصائص جمة من الخطاب الشعري، تلك الخصائص التي جعلت الخطاب ينحرف عن الخطاب العادي المألوف ليتحول الى خطاب فني يحمل قيماً جمالية فالخطاب الشعري "لابدله ان ينحرف عن الكلام الانساني العادي انحرافا تتجاور فيه الكلمات و يضغط بعضها على البعض الاخر في تركيب غير مألوف"[11]. اننا نجد هنا صوراً تشبيهية و استعادية مثل "لكن اليقين جدار حديدي صلد لافتحه فيه و لا شق"، و التقديم و التأخير مثل "في الشك دائما ثمة فسحة للامل"، و جملا مضغوطة و مكثفة مثل "اه من اليقين". كل ذلك خلق في النص شعراً عبر عن عذابات الشخصية و حيرتها، اذ بدون هذا الشعر لم يكن باستطاعة هذه الشخصية ان تجسد عواطفها هذه

و هكذا تجلت اللغة الشعرية في مسرحية "رؤيا الملك" عنصراً بنائيا، الى جانب العناصر الدرامية الاخرى، وقد تضافرت هذه العناصر كلها لتجسد شخصية تراجيدية عميقة، كان خضوعها الاعمى لاوهامها و هواجسها الذاتية، و تعلقها الكبير بعرشها، و اندفاعها الشديد وراء الانتقام و سفك دماء اقرب الناس اليه، السبب في سقوطها و انهيارها.

الهوامش

1-رونالد بيكوك: الشاعر في المسرح/15.

2-لغة المسرح عند الفريد فرج/101.

3-نفسه/101.

4-علم المسرحية/ 209-210.

5-تشريح الدراما/ 40.

6 المرجع نفسه/40.

7-نفسه/39-40.

8-لغة المسرح عند الفريد فرج/ 102-103.

المصادر

-احمد محمدويس: ثنائية الشعر و النثر في الفكر النقدي، وزارة الثقافة، دمشق/ 2002.

-الاردس نيكول: علم المسرحية، ترجمة دريني خشبة، سلسلة الالف كتاب، مصر/ د.ت.

-رونالد بيكوك: الشاعر في المسرح، ترجمة ممدوح عدوان، وزارة الثقافة، دمشق/ 1978.

-مارتن اسلن: تشريح الدراما، ترجمة يوسف عبد المسيح ثروت، مكتبة النهضة، بغداد/ 1982.

-محيي الدين زنكنه: رؤيا الملك: دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد/ 1999.

-نبيل راغب: لغة المسرح عند الفريد فرج، الهيئة المصرية العامة للكتاب/ 1986.

مسرحيات محي الدين زنكنة





من مطبوعات منتدى كلاويز الادبي والثقافي، السليمانية 2005

مسرحيتان

1- المغترب

سيار تمر صديق – دهوك

(عشرات الاشخاص واقفون على خشبة المسرح و كأنهم تماثيل نصبت كل في وضعية يختلف عن الآخر. صامتون دون حراك. و مثلها اشرعة سفن رمادية اللون ناصبة على المسرح من ارضية الخشبة و بارتفاع مترين و بعضها اقل و اخرى اطول. شخص مغترب لم يعد يعرف عنوان تلك الصلة التي تربطه بالناس و كأنه فار لتوه من جلده و من اللاعنوان يركن وسط تلك الأشرعة. هنالك سلاسل طويلة و حبال ضخمة متروكة على ارضية المسرح وبعضها معلقة).

المغترب/ (من خلف احد الأشرعة دون ان يظهر) بحر هائج و اشرعة شرسة عاندة و انا الغريب هنا في ضجة الأجراس التي تدق اعلاناً للضياع (مندهشا) ابحث عن شتات افكاري التي احاول عبثاً ان اجمعها داخل جسدي هذا المحكوم بالام الاغتراب. انا هنا و لا اعلم شيئاً عن هناك. عن نفسي و عن مدينتي التي اقطنها. مدينتي العطشى للروح و للحب و للشمس. (يخرج من خلف شراع. و على شكل سؤال) ماذا يحدث؟ من بقى؟ و من رحل؟ من صار ممزق الأحلام؟ ومن صار الهم نفسه؟ (صمت) من وهج الاغتراب اتمزق شوقاً لأن اضم في عيني تراب ارضي الجارحة و الغارقة في الصراخ. انا الوحيد هنا بين كل اولئك البشر و ما من [illegible] يدرك قيمة الدمع الراقد في [illegible]. يا ايها الحنين ضميني كي لا استعين بك (صمت ينظر الى كل اولئك البشر من حوله يلامس بعضهم و يبقى يحدق في اوجه بعضهم).

المغترب/ هنا و بين هذه الانقاض من البشر احاول ان اختزل الانسان الفار من جلده. ان اختزل الحياة الطامحة الى الفناء احاول ان اقف امام معضلة الانسان الذي هو ضائع و بلا عودة داخل نفسه. اقف امام كل هذا حاسباً نفسي رجل الخلود الأول

والذي لا يقهر. و ما كنت اعلم من انني اعيش حالة وهم. (صمت ينهض) فحاولت و كلي امل ان انتصر ختاماً فأخرج من جلدي الوسخ الفاقد لكل ما هو انساني، لأضع نفسي داخل لباس لم اعهده سابقاً. (صمت يضحك ساخراً) الا انني وفي الأخير علمت بأن الخلود نفسه فناء و ان الوهم لا يأتي الا بالوهم وكل ما كسبته هو انني وفي الأخير علمت بأن الخلود نفسه فناء و ان الوهم لا يأتي الا بالوهم وكل ما كسبته هو انني قد غادرت جرحاً لأسكن في واحد آخر اعمق منه. (صمت) و عندما افكر بأبسط الأشياء التي كانت هناك تتعلق بي احس بأنني كالجثة المرمية وسط الصحراء و متى ما شاءت تأتي الطيور لتبش في جسدي فتسلب مني دمي و لحمي شيئاً فشيئاً حتى تبقيني عظاماً هشة. و اكون ذاك الانسان الضائع بلا عودة داخل نفسه.

المغترب/ (يركض ثم يسكن امام احد الأشرعة بعصبية مفاجئة) اكثر الاحتمالات التي يركز عليها ذهن الانسان يومياً هو احتمال الموت. و اقساها ان يموت وهو غريب (صمت جديد. يمسك رأسه، يهزه بقوة، يحاول ان يغرس احدى اصابعه في وجهه. ينظر الى رأس اصبعه. يضحك بتثاقل. يريد ان يتذكر بعض الأشياء . يأخذ حبلاً حبلاً يلفه حول جسده).

المغترب/ من اين اتيت؟ (للجمهور) ارجوكم لا تسخروا من سؤالي. فأنا فعلاً ارغب ان اعرف من اين اتيت؟ (صمت) كل ما اتذكره هو انني سابقاً كنت هناك (يشير بيده دون تحديد) في مكان ما. الا انني كنت احس بأنني لم اكن انتمي الى تلك البقعة من الارض و الى كل تلك النفوس و الوجوه (صمت يخاطب نفسه) ربما كنت احس احياناً انني المخطئ (يعلو صوته قليلاً) فلا يعقل ان يكون الجميع خارجين عن الصواب و انا الوحيد، لا. (في حالة شرح) فحاولت ان انخرط و ان اكون عادياً. ان اكون مثلما يكونون و افكر بما يفكرون (يضحك) ففشلت (بعصبية) و لكني ثانية حاولت (بهدوء) ففشلت (يحاول ان يكون جدياً اكثر) و كأن شيئاً يلح علي ان احاول فحاولت

للمرة الثالثة و الرابعة و الخامسة (ببرودة) ولكني فشلت. حينها ادركت انني غريب و لكني (يرغب ان يبرر لنفسه) لم اكن اعرف ذاك الشيء الذي يجعلني غريباً عنهم الى ان جاء واحد منهم وفي غفلة همس في اذني و قال: هل انت متصالح مع نفسك؟ و لم اكن اعرف ما يقصده ذلك الرجل!! فبقيت و لفترة طويلة افكر في كلماته تلك. وتساءلت: كيف يكون المرء متصالحاً مع نفسه؟ (صمت) او كيف لا يكون؟ (صمت، يستغرق في الحديث و يستمر) و لكني فعلاً كنت احس بأنني في حالة هجر مع نفسي التي تفجرت من عيون راقصة صارت لا تعني لي شيئاً. كان هذا هو التصور الذي استطعت ان اصل اليه ختاماً. و لكن (بحزن عميق) ماذا يعني ان لا يبكي الانسان؟ و هل هو فعلاً انسان؟ اه المرء منا يحيي في حالة اغتراب حتى مع نفسه لأنه صار يحيي الموت. في الفراغ. في الرثاء بل صار يحس بأنه اصلاً غير حي.. جسد يملؤه جملة

من التناقضات (صمت. ينظر الى المكان. و كأنه قد جرح من جديد).

المغترب/ انا الان هنا. لأنني حين كنت هناك كنت اعيش حالة حصار بين نفسي و بين تلك القيم المفروضة علي و التي كانت تقيدني بالأرث المقدس. فغادرت ما حولي لأفلت نفسي من الضياع الكلي و اعتزلت العالم الخارجي، ذاك العالم المليء بالفوضى و العشوائية فسافرت الى داخلي. حيث فيه الروح الهادئة و فيه السكينة و الطمأنينة. هكذا كان احساسي في البدء. كانت تلك اولى لحظات العيش في الضياع. و الغربة الميتة. (صمت. يتنفس عميقاً ينظر الى الفضاء الرحب. يتنهد عميقاً).

المغترب/ من ارض البعاد اهمس في وجه الحنين كي يسافر بي الى موطني لأرقص هناك من جديد اهات و عذابات اللقاء كاسراً زمن الفراق (يساير حالته) رسائلي التي كتبت ولم تكتب بعد مليئة و خالية من التنهيدات و الابتسامات. ان اكون بعيداً عنكم معناه انني غريب و ان اكون غريباً احس اولاً بفراغ بيني و بين نفسي. فكلما ابصر داخلي اجد مساحات من الفراغ و اللاشيء يسكنني فتمنعني من ان الملم كل تداعيات الوداع وكل تداعيات اللقاء. بل مساحات بيني و بين كل ما حولي. الانسان هناك ميت. و هنا ايضاً ميت. كفاحه لا يغدو الا محاولة لاثبات الذات. و صراعه لا يخرج من دائرة ان يدرك الاخرون فقط انه بشر. تحس بأن الزمن الذي يحتضنك يختلف عن زمن الاخرين و ان الساعة التي تجرك الى نهايتك ليست كساعة غيرك. حين تكون غريباً تحس بأن كل الاشياء تأتيك بوجه لم تعهده من قبل. الصمت يبقى متوسلاً لك كي تصاحبه الى الفراغ لأنه ليس بامكانه يواسيك و ليس بامكانك ان تعرف كيف تحاكيه (صمت).

المغترب/ (يخاطب في الفراغ) يسافر بي العمر، فيطوف بجسدي المصلوب، بالصمت حول عنق الضياع، راحل انا و العمر يختصر بين لحظة البقاء وخطوة الوداع، بين همي الماضي و جرحي الحاضر، صمت مجهول ات، غريب عن كل شيء هكذا احس نفسي. كل ما حولي يكاد يكون بعيداً حتى تلك الفتاة ذات العيون الهادئة كلما احاول ان اسكن احداقها اجدها تفر مني و لاتعير لهلوستي اية اعارة، فضاء وجهها الساكن في ذاكرتي يهزني كل لحظة وعمق سواد شعرها يحتويني، مساحات خديها تأتيني و تغادرني، غربة شفتيها تجتاحني بشدة وترحل بصمت، فأبقى كالذي يحاول ان يجمع بقاياه من هنا و هناك دون ان يعرف لحظة البداية. اه يا حبيبتي. هنا و الغربة تحيط بي ايقنت ان جمالك ليس شيئاً منتهياً و ان عينيك ليستا زمناً ميتاً او فانياً. لأن شفتيك جسر ممدود عبر الزمن فيربطني بصدرك و الى الابد.. (صمت، يلجأ الى شراع دون تحديد) مغادر انا من الزمن الرافض للمكان ومن المكان الرافض للانسان ومن الانسان الرافض للانسان و الرافض حتى لنفسه. بعيداً اغادر، وحيداً ابقى اشعر ان كل الأشياء التي احببتها و حاولت ان اجمعها قد سلبت مني حتى ما كان في ذاكرتي و الذي كنت اجده غريباً لا يرتبط بي اية صلة ودودة

تحميني من الوحدة (صمت ، بتثاقل محزن) الليل صار غريباً و الشمس صارت غريبة و الارض غريبة. حتى احس بأنني قد اضعت جلدي و انا الان مسكون بجلد غريب يطعنني كل لحظة الف طعنة و يقيدني فيسلب مني حريتي. (صمت).

المغترب/ (على شكل سؤال) من الذي جعلني غريباً عن نفسي و اهلي و ارضي؟ اه من مكان يجد المرء فيه نفسه مسلوب الكلام (يحرك الأشرعة. ثم بثقة و اعتدال) سيدي العزيز يا حاكم البلد المقهور شعبكم الصامت صار يفر من بلاغتكم الفارغة و وعودكم الزائفة التي تجعلنا غرباء و تعلقنا بين الأرض و السماء. كل ابناء البلد صاروا عبيداً و مسلوبي الحرية و الكرامة.وفي اوطان الغير غرباء.. تارة عن لقمة العيش يبحثون وتارة اخرى عن الذات او عن لحظة راحة في خفايا المجهول يبغون. يراق دم غيري و يحل قتلي و الارض من تحتي تبكي وفي ارض الغربة تمل دموعها المنسية و كأن الحياة صارت نعشاً هباء غريبة لاتطاق. رفقاً يا ايها الزعيم فالغربة مذلة و انت في علو كرسي عرشك المهزوز تجتاح المباح فندفع نحن الثمن ولا نرتاح ممزقين دائماً و نقبع خلف انفسنا بل في كل لحظة نتصارع مع قناع من اقنعتنا اليومية (صمت. يهمس في الرياح) بعيدون جداً صامتون و عسانا نكسر بالصمت جدار الغربة و العزلة. كل الاشياء هنا سلبت منا اسماءنا. كرامتنا.. انسانيتنا.. شكلنا. حتى ابسط الأشياء و التي نظنها ملكاً لنا لا نستطيع ان نتظاهر بها (صمت) هنا يمكث جزء من الموت (يشير الى صدره) و الجزء الاخر يتربص بي من حولي و انا المتحرك الساكن كأنه حكم علي بالعيش في طي النسيان وحيداً بعيداً عن نفسي و قريباً عن موطني الغائب في الفراغ (يركض فجأة وراء شيء لا يعرف له مكان. و كأن شيئا يطارده ايضا).

المغترب/ هنالك شيء احسه يلاحقني و يضمني لأن يرجع بي الى حيث لا اعلم يصفعني قوياً لأسترجع ايامي التي لا اعرف لها الان اي عنوان (باستغراب) اظنني و انا الان معها ابحث عن طريق يوصلني الى مدينتي (بغرور و تكابر) و حين اصل سوف اعمل على تغير كل معالم بلدي التي انطمرت في التراب و ملامحها التي صنعت من الرخام الهش. حين ارجع سأقبل نسيم هوائها و اضم ترابها لأحضاني و ارتمي انا بنفسي في خفايا غاباتها الخضراء. (صمت، و بتأن) و يستحيل حينها ان انسى رفيق همي وصديق حزني، ذلك الجبل الذي احتضنني طويلاً والذي طعن الف مرة ولم يقع. حين ارجع سأرقص رقصة الغريب الذي خرج لتوه من جلده الملفوف بالأوجه المستعارة و الغريبة. و جسده الذي زين بأحلام ميتة. الذي تاه في العدم. حين ارجع سوف ابكي و ابكي حتى احس انني في الختام اضحك حزناً لأنني ذات يوم قد غادرت مهدي و موقعي الأصلي. (يصرخ عالياً و يستمر في الصراخ يسحب الحبال ويهز السلاسل. و يستمر في ذلك) الستارة.

2ـ الرجل الذي افقدته احلامه

1/المسرح مضاء بإضاءات شاردة. سجن متروك في احدى زواياه.. اجساد هائمة. صوت القطار يهز كل شيء و يمضي، الكل دون حراك.

2/سلاسل حديدة كبيرة الحجم معلقة و بأشكال مختلفة. وجه فتاة ميؤوسة يترنح خلفها. ولا من معين.

3/صباح يوم جديد. السلاسل تتأرجح وباستمرار. صوت الحديد الصلب. الحيوية فعالة اصوات كثيرة و غريبة. ضجيج يرقص في احضان السماء، الكل منشغل بلا شيء. هو الوحيد المنهمك بكل شيء.

4/ يقع فينهض. و حين يحس بأنه مازال معلقا في الهواء فيحتمي وراء نفسه التي تطاردها الاف الأسئلة المجهولة. فيسرد الى البحث عن الأجوبة المجهولة ايضاً. يفتش بعض من بقاياه المتروكة في بركة ماء غير صالحة حتي للنظر. ينبش قبر جراحاته. و ذاك الصندوق المتوسط الحجم الممتلئ بالذكريات. فيصور الأجوبة على شكل علامات استفهام راقصة.

5/يستيقظ في المساء وهو غاضب و كأن الحلم راوده كان مزعجاً او سلب منه شيئاً او عدة اشياء ينهض محاولاً استعادة تلك الأشياء يرغب في ان يمسك بالهواء و لكنه لا يعرف من اين يبدأ!

6/يحول المسرح الى فوضى يستمتع لسماع صوت كسر الزجاج يسرق من نفسه احاسيسه و يجمعها في كومة اكياس وسخة. يصادر عقله يصادر جسده المزق و يحاول ان يجمع الام الغد تاركاً صور تلك الملامح التي تساقطت بالأمس من الأوجه خلفه محاولاً بذلك شنق الماضي و تجميد الزمن الراكض وتحريك المكان الساكن.

7/الغبار المتصاعد من شدة الهواء و ذاك الاعصار الذي مضى ولم يترك سوى اجساد مصلوبة بلوحات الاعلانات الفاخرة. حيث اجود انواع المشروبات وصور لأجساد نساء شبه عاريات و اشارات مرور مزينة بإنارات رأس السنة، شموع باكية، اناس يحتمون تحت قطع قماش متباعدة تجمعها خيوط سميكة كل الأشاء هناك و كأنها لوحة مستوحاة من الجنون يأتي الاعصار ثانية و يمر بسرعة فيبقى هو وحده مع بقايا وجوه اسرها الضمئ و اليأس والترقب الدائم.

8/النار تعلن موعد الفناء. و لا بحر بالجوار كي تخمد نار الموت القادم الينا، حبال و سلالم هنا وهناك و آثار اقدام. هناك في الزاوية الأخرى وجوه ساكنة برعب تتأمل في الغد و في ذاك السرير الذي كان السبب في مجيء الانسان الى هذه الفوضى.

9/اصوات و صراخ ثم فرار الى خلف حاجز الصمت. هو يدرك بانه هو الوحيد الذي يستطيع ان يساعد نفسه و لكنه لا يفعل! و يكتفي فقط بجمع الملائكة داخل اسوار تلك الدائرة التي رسمها بنفسه و كأنه يحاكم في الفراغ المسدود.

10/اختفت الأصوات كلها ولم يعد هنالك الا حشد من غرائزه المهزومة.

11/وكأن عينيه قد فرتا من وجهه على صهوة حصان مسرع. فيسرع ذاك الحصان راكضاً اكثر فأكثر حتى يخترق حاجز السرعة. فجأة يتوقف لأنه تذكر انه لابد من اخذ الراس فيعودان ولكن الحصان يخطئ طريق العودة. فيتوه الحصان و لا يعرف و لحد الان وجهته.

12/يصادف العشرات من الناس كل يحاول ان يتكلم ولكن الاصوات كلها متخفضة من كثرة سرعة حركتهم. هو يبحث عن راسه بين كل اولئك البشر و حين يحس بالملل تجاه عملية البحث ينسحب الى سرير طفولته. الى مهده الأول و يبدأ يصمت.. و بأعلى صوته.

13/تلك الورود التي كانت دائما يحملها الى حبيبته قد ذبلت يحاول عبثاً ان ينفخ فيها من شدة الفراق ظل ينفخ و ينفخ و سرعان ما ادركه التعب فالنعاس ثم الشرد الى النوم. ها هو يرى حلماً لا يفعل فيه عملاً جديداً سوى ان يستمر في النفخ.

14/صور تذكارية قد التقطها من ازمان ليس لها تاريخ معلوم تملأ المسرح المفتوح و بالونات تحده من كل اتجاه. و كما نظر الى صورة بدأ بثقب بالونة فتنفجر.

15/يأخذ كل تلك الصور و يوزعها على الجالسين و المتروكين على ارصفة الانتظار و كل اولئك القابعين على ارصفة الزمن و ارصفة السفر.

16/يلف حول عنقه قطعة قماش طولها اكثر من (20 م) لفة واحدة و يبدأ بالركض محاولاً ان يمسك رأس الطرف الآخر من القماش ليشدها فيخنق نفسه.

17/الكل يتحرك في جمود وصوت القطار يأتي من جديد هو الوحيد الذي يدخل من باب و يخرج من باب اخر. يدخل من اخر ليخرج من اخر جديد و عندما يصل الى باب يراه منفصلاً بعض الشيء عن الابواب الاخرى فيستعصي عليه فتحه بعد عدة محاولات يرجع الى البداية و يكرر الفعل من جديد.

النهاية

حوار مع الباحث الكردي فريد اسسرد



اجراه: سالار أوسي

فريد اسسرد كاتب وباحث كردي، مدير مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية، الف وترجم العديد من الكتب، من مؤلفاته: (التطور الراسمالي في كردستان 1986)، (النمط الاسيوي للانتاج في كردستان 1987)، (كردستان ومسألة الامن القومي 1998)، (المسألة الكردية بعد قانون ادارة الدولة العراقية 2004).

***كمثقف كردي، كيف تنظر الى العلاقة الكردية العربية وهل أنت متفائل براهن القضية الكردية في جانبها العربي (في العراق وسوريا)..؟**

- اولاً، اريد ان اجلب الانتباه الى نقطة هامة جداً، وهي ان العلاقة الكردية العربية تختلف عن اية علاقة اخرى للعرب. فهي، مثلاً، تختلف عن العلاقة العربية التركية او العربية الايرانية، من ناحية ان علاقات العرب مع الجوار في مضمونها علاقة تندرج ضمن علاقاتهم الدولية، اما مع الكورد فتندرج ضمن علاقاتهم المحلية. ولهذا اهميته، لأن العرب في كل من العراق وسوريا، حيث يبرز موضوع العلاقة مع الكورد، هم الاغلبية الحاكمة. ويفضي ذلك الى ان جوهر العلاقة الكردية-العربية يكمن في نزوع ((الاقلية)) الكردية الى دفع ((الاغلبية)) الى منحها ما تراه ((حقوقاً قومية)) وتردد ((الاغلبية)) في قبول المطالبات الكردية بدعوى تعارضها مع مفاهيم الامن القومي والمصلحة القومية. ومن البداهة بمكان ان تؤدي تلك المطالبات وذلك التردد الى مشاحنات و وجهات نظر مختلفة.

ارغب، هنا، في ان اركز على نقطة هامة اخرى. ان تورط العرب في المسألة الكردية يعود الى الحقبة الاستعمارية. هذا التورط بدأ نظرياً مع الاتفاق على خريطة سايكس- بيكو، وبدأ عملياً بعد استكمال انشاء العراق الحالي بألحاق ولاية الموصل بالعراق، ولولا ذلك الالحاق لما كان هناك كورد في العراق،

باستثناء منطقة خانقين التابعة لولاية بغداد. وفي سوريا بدأ التورط بعد الاتفاق التركي- الفرنسي على تخطيط الحدود الشمالية لسوريا، الامر الذي اسفر عنه ضم مناطق كردية مبعثرة الى اقليم الانتداب الفرنسي. ولو ان خط الحدود نزل اكثر الى الجنوب لما كان هناك كورد في سوريا. ويعني هذا في جانب منه ان الكورد لم يمنحوا حق اختيار الدولة التي يفضلون ان يكونوا من مواطنيها، كما ان العرب ورثوا من الحقبة الاستعمارية كورداً ساخطين على وضعهم السياسي والاجتماعي.

انا اعتقد ان العلاقات الكردية- العربية علاقات يشوبها التوتر منذ الحقبة الاستعمارية، وانها كانت في الماضي افضل مما هي عليه الآن، في عهد صلاح الدين الايوبي مثلاً، او في عهد الدولة العثمانية. ثمة عوامل ساهمت لاحقاً في زيادة التوتر. المشكلة الفلسطينية مثلاً. لقد ساهم ظهور المشكلة الفلسطينية في تعاظم العامل القومي في الحياة العربية العامة لدرجة ان القوميين العرب نظروا الى المطالبات الكردية كمحاولات لالهاء العرب عن حربهم المقدسة ضد اسرائيل.

وحتى اكون واضحاً اقول: انه اذا كان العرب جادين في الالتزام بتأمين الاستقرار والتنمية لبلدانهم، فلا بد من دراسة المطالبات الكردية بعقلية اكثر انفتاحاً. واذا نجح العرب في تحقيق قدر مناسب من الديمقراطية، فأن الكورد سيكونون من اكبر الرابحين لأن المجتمعات الديمقراطية اكثر استعداداً لقبول الآراء المختلفة.

***بعض المثقفين والمفكرين العرب يرون أن حل القضية الكردية يكمن في اندماج الكرد بالمجتمع العربي من منطلق أن العالم يتجه نحو التكتلات (في أوروبا مثلاً)، ما تعليقك..؟**

- اعتقد ان مرد هذه الفكرة يعود الى تشبيه القضية الكردية بالقضية اليهودية قبل نشوء دولة اسرائيل. لقد كان احد الحلول للقضية اليهودية هو اندماج اليهود في مجتمعاتهم وهو حل لم يقبل به اليهود ولم يتمكن احد من فرضه عليهم بالقوة. الاندماج عملية معقدة وليس مجرد رغبة ويمكن ان ينجح في مجتمعات ويفشل في اخرى. اعتقد ان الظروف التاريخية هي التي تحكم على الاندماج بالنجاح او بالفشل. لاحظ ان الاندماج حقق نجاحاً منقطع النظير في الولايات المتحدة الامريكية وامريكا الجنوبية ومصر لكنه لاقى الفشل في روسيا واسبانيا وتركيا وايران والعراق وسوريا، وما يزال المسلمون يجدون صعوبة في الاندماج في كل من الهند والصين والفليبين.

انا اعتقد ان الهدف من الدعوة الى الاندماج هو الرغبة في تخلي الكورد عن مطالباتهم السياسية وتمايزهم العرقي. لكن يجب ان نلاحظ ان المعنى الاخر، المخفي، للاندماج هو الذوبان. وهذه النظرية ليست حديثة. لقد سبق ان عرفها الشرق الاسلامي في بدايات القرن الماضي، ابان احتدام الصراع بين العنصرين العربي والتركي داخل الدولة العثمانية، ودعا اليها في حينه، السيد جمال الدين الافغاني، كحل اوحد ومثالي، من وجهة نظره، لأزالة الفرقة

والحفاظ على وحدة الدولة. ولم يكن للاندماج، بالطريقة التي فهمها الافغاني، الا معنى واحد وهو ذوبان الاتراك في البوتقة العربية كحل لمنع النزاع. وتلقف هذه الدعوة من بعده عبدالرحمن الكواكبي الذي اعتبر اصرار الاتراك على نبذ الاندماج مع العنصر العربي ((امراً شاذاً)). قطعاً لم تكن هذه الافكار سوى افكاراً طوباوية. الآن، وبعد مرور قرن كامل على ثبوت خطل تلك الافكار الطوباوية، نسمع ان هناك من ينادي بها وكأنه ليس هناك حلول عملية للمسألة الكردية سوى الاندماج.

***اذا كان المثقف العربي لم يقم بما يقع على عاتقه كمثقف، إزاء ماجرى ويجري للكرد في الإطار العربي، برأيك، ألا يتحمل المثقف الكردي جزءاً من مسؤولية التقصير الذي يدور في فلكه المثقف العربي، ذلك أنه (المثقف الكردي) لم يقم بنقل صورة متكاملة لواقع شعبه الى الآخر..؟**

-لا اعتقد انه من الصواب تحميل المثقف الكردي ذنب المثقف العربي. برأيي ان المثقفين الكورد فعلوا كل ما في استطاعتهم لتعريف القضية الكردية. لايمكنك الترويج لقضية ما اذا لم تكن الارضية مهيئة لذلك. لقد ظل العرب منشغلين عن العالم بالقضية الفلسطينية طوال ثلاثة ارباع القرن وما زالوا حتى الان منشغلين عنها. وطوال هذه الفترة الطويلة لا نجد اي اهتمام عربي على مستوى الشارع بقضايا الشعوب والاقليات والاثنيات. حتى الحرب الفيتنامية لم ينظر اليها العرب الا من زاوية الصراع العربي- الاسرائيلي. صحيح ان النخبة كانت اكثر وعياً لكنها ايضاً لم تكن لها رؤية ((عالمية)) وحصرت اهتماماتها في نطاق العالم العربي. هل احتاج ان اذكرك بحلبجة؟ لقد قتل العراقيون خمسة الاف كردي في غضون ساعات بالغازات السامة. ومع ذلك قلما سمعنا تنديداً بالجريمة من جانب المثقفين العرب. القضية لم تكن قضية نقص في المعلومات لأن صور المجزرة عمت صحف العالم كله ولم تكن ثمة حاجة الى الكلمات لتحريك الوجدان العربي. حتى الساعة يستذكر العرب مجزرتي دير ياسين وكفر قاسم اللتين راح ضحيتهما 167 عربيا على يد اليهود وكأنهما اكبر مجزرتين في التاريخ. هل يمكن مقارنة الرقم 167 بالرقم 5000؟

انا اعتقد ان العالم العربي لا يزال منغلقاً على ذاته ومن الصعب اختراقه. ويسري هذا بطبيعة الحال على مثقفيه.

***هل تعتقد أنه بتحقيق الديمقراطية في البلدان التي يتواجد فيها الكرد يمكن أن تحل القضية الكردية كما يرى البعض، وإذا لم يشكل ذلك حلاً في رأيك، فما هو الحل النهائي لقضية الكرد، في جانبها العربي (العراق وسوريا)؟**

-يعتقد الكورد ان الديمقراطية يمكن ان تحل كثيراً من مشاكلهم لأنه من المكن اختزال الموضوع برمته من زاوية ان التعامل مع دولة ديمقراطية هو افضل من التعامل مع دولة غير ديمقراطية. لكن الديمقراطية لوحدها ليست كافية لحل المسألة الكردية. ويمكن الاستدلال على ذلك من انه كما الديمقراطية في الهند لم تحل مشكلة كشمير، فأن

الديموقراطية في تركيا لم تحل المشكلة الكردية. الديمقراطية نظام فعال يوفر امكانات كبيرة للتعبير عن الرأي ويمنع انتهاك حقوق الانسان ضد الاقليات ويحقق آلية جادة للتواصل بين السلطة والشعب، لكنه لايشكل لوحده حلاً امثل لمشاكل الاقليات الكبيرة.

دعنا نكن صريحين. هناك ملايين من الكورد في كل من العراق وسوريا. وطوال عشرات السنوات حرم الكورد لا من الحقوق السياسية، انما ايضاً من الحقوق المدنية من قبيل حق التعلم والكتابة والنشر بلغة الام واطلاق الاسماء القومية على الابناء وحق السكن و حق تشكيل تنظيمات ونقابات خاصة، الخ. في مفاوضات الكورد مع بغداد في الثمانينات والتسعينات من القرن الماضي، جرى نقاش مستفيض على قضايا ثانوية لم تساعد على تقريب وجهات النظر في ما بين الفرقاء المشتركين، من قبيل: هل ان الارض التي يسكنها الكورد تشكل "منطقة" ام "اقليم" وهل ان بغداد "تمنح" الكورد حكماً ذاتياً ام ان الحكم الذاتي هو في الاساس "حق" من حقوق الكورد. واذا كان مآل كل المفاوضات هو الفشل، فما ذاك الا لأن بغداد لم تكن تريد اي نوع من تقاسم السلطة مع مواطنيها من الكورد. اذا لم يكن هناك تقاسم للسلطة متفق عليه، فما معنى الحكم الذاتي اصلاً؟

لايمكن حل المشاكل السياسية دون تنازلات ولايمكن ان تأخذ كل شيء وتحرم خصمك من كل شيء. اذا كنت تريد السلام مع الكورد فيجب ان تدفع ثمنه، الشيء الذي تعلمه الكورد في مفاوضاتهم هو انه يجب وضع حد لطموحاتهم والا لن يكون هناك سلام مع المركز. والمشكلة كانت دوماً تكمن في ان مفاوضات الكورد كانت تجرى مع سلطات لم تصل الى الحكم عن طريق المشاركة الشعبية ولم يكن لديها تقدير واضح لمعنى الشرعية. وعليه، لم يكن صعباً التنبؤ بفشل المفاوضات حتى قبل ان تبدأ.

انا شخصياً افصل مابين قضية الكورد في كل من العراق وسوريا. وبأعتقادي، ان مشاكل الكورد السوريين يمكن ان تجد حلولاً مناسبة اذا قامت في سوريا ديمقراطية راسخة. اما في العراق فالامر يختلف. يمكن للديمقراطية ان تخفف من المعاناة لكنها لن تكون لوحدها قادرة على الحل. ويرى الكورد العراقيون ان الضمانة الوحيدة لسلم طويل الامد مع بغداد تكمن في قيام فدرالية عراقية.

سأحاول تخصيص وجهة نظري حول الفقرة الاخيرة من سؤالك: في اطار الحدود القائمة، اعتقد ان الحل النهائي لقضية الكورد في العراق يكمن في التوصل الى اتفاق حول قيام فدرالية اقليمية. هذه الفدرالية تمزج مابين المساواة والديمقراطية والحكم الذاتي والسلام بأحكام. اما في سوريا فأن الديمقراطية تعطي الامل بأمكانية حل مقبول لمشاكل الكورد.

***تجتمع بعض الآراء لتقول إن ثمة قصوراً سياسياً لدى الحركات السياسية الكردية في مختلف أماكن تواجد الكرد، إذ أنها قامت- ومنذ**

البداية- بطرح القضية الكردية بشكل جزئي ومنفصل في كل جزء من أجزاء كردستان، الأمر الذي أضعف من حضورها وشرعيتها في الساحة الدولية كقضية تستوجب حلاً، في الوقت الذي كان عليها (الحركة السياسية الكردية) أن تطرح القضية من منطلق شمولي، أي كقضية واحدة لا تتجزأ في كل أماكن تواجد الكرد، كيف تنظر إلى ذلك..؟

-ليست المسألة مسألة قصور سياسي انما مسألة ظروف. لايمكن فرض اتجاه معين على حركة سياسية في ظروف لا تستدعي ذلك او في مناخ سيء. منذ البداية؟ متى هي البداية؟ الحركة القومية الكردية واجهت ظروفاً صعبة للغاية. واذا كانت الحركة القومية الالمانية و الايطالية قد نجحتا في تحقيق الوحدة، فأن الحركة القومية الكردية فشلت في ذلك. وسأعيد هنا ما سبق ان نشرته في دراسة لي عن دور العامل الخارجي في تشكل الدول. بأعتقادي، ان العوامل الخارجية كان لها الدور الاكبر في فشل الحركة القومية الكردية في تشكيل وطن قومي مستقل للكورد. ان ظروف كردستان في القرن التاسع عشر تشبه الى حد كبير ظروف كل من المانيا وايطاليا ومع ذلك حقق الالمان والايطاليون ما لم يستطع الكورد تحقيقه. كان هناك، ناهيك عن تشابه الظروف، فروق جوهرية. فقد كان يوجد في ايطاليا طبقة وسطى فعالة وحركة علمية تتألف من 24 جامعة و حركة فكرية خصبة. وعلى العكس تماماً من الامارات الكردية، فقد كان هناك اجماع اوربي على الاعتراف باستقلال الامارات الايطالية ولم تكن تلك الامارات، وهذه نقطة هامة، تشكل جزءاً من الدول المجاورة مثلما كانت الامارات الكردية. وفي المانيا كانت الامارات والمقاطعات الالمانية قد حققت نوعاً من الاتحاد الكونفدرالي فيما بينها قبل الوحدة الالمانية. وفي حين لم تسمح الظروف بأن تتحول اية امارة كردية الى نواة للوحدة القومية، فقد كانت بروسيا تشكل محور الوحدة الالمانية ونواتها. ثم هناك عامل هام اخر، ففي حين عارض الايرانيون والاتراك العثمانيون وحدة الكورد القومية، وجد الالمان انفسهم في وضع افضل اذ ان النمسا و الروس أيدوا قيام الوحدة الالمانية. هكذا، ارى ان الكورد فشلوا في تحقيق وحدتهم القومية بسبب عوامل خارجية اقوى من طاقتهم.

قطعاً لم يتم بحث القضية الكردية كقضية واحدة لاتتجزأ. وبأعتقادي، ان هذه النظرة الى القضية الكردية جاءت متأخرة جداً و لذلك اسبابه. الحركة القومية الكردية لها سمات خاصة وهي على العكس من الحركة القومية البولندية لم تتخذ طابعاً وحدوياً. ففي حين تلتقي الحركتان القوميتان الكردية والبولندية في ضرورة التحرير، فأن الحركة القومية البولندية اكثر اصالة من ناحية تجاوز التحرير الى التوحيد، اي المطالبة بوطن قومي مستقل لكل البولنديين. هكذا، فأننا لانجد لا في حركات بدرخان ولا في انشطة امراء بابان في السليمانية وامراء اردلان في سنندج اتجاهاً نحو التوحيد القومي.

بمعنى اخر، لانجد اتجاهاً عاماً ينظر الى القضية من منطلق شمولي، من منطلق كونها قضية واحدة لا تتجزأ. القوميون الكورد، لاحقاً، هم الذين اخترعوا اطروحة قضية قومية واحدة غير قابلة للتجزؤ، وذلك اغلب الظن بعد انهيار حكومة السليمانية في العشرينات من القرن الماضي.

هذه النظرة الشمولية لا نجدها حتى في سيفر التي اقرت لكورد تركيا والعراق حق الاتحاد في اطار دولة واحدة لكنها لم تذكر ولو بالاسم الكورد الايرانيين.

انا اعتقد ان التكتيك الذي اتبعه القوميون الكورد خلال القرن الماضي بتجنب طرح القضية الكردية كقضية قومية واحدة غير قابلة للتجزؤ، كان تكتيكاً صائباً لأنه ساعدهم على اختراق النظام الاقليمي الشرق الاوسطي المحكم ووسع من هامش مناورتهم السياسية. وانا ارى ان الاعلان المفخم عن القضية القومية الواحدة غير القابلة للتجزئة كان يمكن ان يؤدي الى الحاق الضرر بالحركة الكردية اكثر من ان يفيدها. اما تجنبها فقد ساهم في تعبئة كل الموارد المتاحة بدون عقبات وخلق جواً سايكولوجيا صار فيه ممكناً التعامل الاقليمي مع الحركة القومية من منطلق مقتضيات المصالح الذاتية.

***هل تعتقد أن الشعب العربي يشترك في المسؤولية عما لحق بالكرد من مآس وويلات، أم ان المسؤولية الكاملة يتحملها النظام السلطوي العربي..؟**

-هذه ليست مسألة معقدة. المعلوم ان كل الاضطهادات في التاريخ يأمر بها الحكام ويبقى التنفيذ او عدم التنفيذ او التراخي فيه مناطاً بالشعب. القضية قضية اخلاقية بالدرجة الاولى. لا شك ان الآمرين يتحملون المسؤولية الكبرى لكنهم في كل الاحوال ليسوا المنفذين.

هناك مسؤولية اخلاقية تتحملها الاغلبية ازاء ما لحق بالكورد من اضطهادات. شيعة العراق تخلصوا من جزء كبير من المسؤولية لسببين: الاول هو الفتوى الشهيرة التي افصح عنها المرجع الشيعي الكبير اية الله محسن الحكيم في عام 1963 والتي حرم قتال الكورد بموجبها، والثاني هو كون الشيعة انفسهم مضطهدين.

هناك ، كما قلت، مسؤولية اخلاقية. والا فما معنى ان يعتذر الالمان لليهود عما لحق بهم من مآس على يد النازيين؟ وما معنى ان يطالب الليبيون الايطاليين بأعتذار وتعويضات عما لحق بهم من اضرار ابان الاحتلال الايطالي؟ وما معنى ان يصر الكويتيون على ان يقدم العراقيون اعتذاراً واضحاً عما لحق بالكويت من ويلات ومآس ابان عامي 1990و 1991؟ وما زلنا نتذكر حتى الآن استكشاف الفاتيكان لامكانية تقديم اعتذار للمسلمين عما لحق بهم من اضرار خلال الحروب الصليبية قبل حوالي الف عام. هذا الاعتذار، لو تم، سيكون اعتذاراً من جيل من المسيحيين لم يشارك في الحروب الصليبية، الى جيل من المسلمين لم يسمع عن تلك الحروب الا من بطون الكتب.

***تنحصر الرؤية العربية الى الكرد في التركيز على انهم يتطلعون الى الخارج (الغرب واميركا) لحل قضيتهم، مايجعل العرب ينظرون اليهم والى قياداتهم السياسية كعملاء وخونة يستهدفون إضعاف العرب وتمزيق أراضيهم، كيف ترد..؟**

- لا. هذه نظرة قاصرة وغير موضوعية. اولاً، يجب ان ندرك ان قضية الاقليات قضية حساسة وخطيرة وان تركها هكذا بدون حل يؤثر بشكل سلبي على الأمن القومي للدولة. من واجب الدولة ان لاتترك قضية الاقليات معلقة. وعندما يكون هناك تقصير متعمد من جانب الدولة ازاء التزامها بأيجاد حل مقبول لقضايا الأقليات، فأن الدولة تكون تتجه من حيث لا تدري نحو حافة الهاوية.

من الواضح ان التوجس من مطالبات الأقليات هو في نفس الوقت توجس من المطالبات بالاصلاح السياسي. وقضية الأقليات جزء من قضية الديموقراطية. ولما كانت الدولة لاتستجيب بالشكل المطلوب لمطالبات الأقليات، فذلك لأن طبيعتها غير الديموقراطية تملي عليها موقفاً متشنجاً ازاء جزء من مواطنيها.

ان القاعدة العامة في السياسة تشير الى ان الحاجة الى وسائل ضغط على الحكومات تدفع الأقليات الى البحث عن حلفاء من الخارج، وهذا بطبيعة الحال يسرى على الكورد وغير الكورد. وقطعاً لايستثنى من ذلك العرب ذاتهم. لقد تحالف عرب الحجاز وسوريا خلال الحرب العالمية الاولى مع الحلفاء ضد الاتراك العثمانيين وتحالف الفلسطينيون بزعامة المفتي الحاج امين الحسيني مع المانيا النازية ضد بريطانيا والحركة الصهيونية.

ثمة نظرية يروج لها بعض القوميين من العرب تعطي الأنطباع بأنه ثمة نزوع فطري لدى الكورد للتطلع الى الخارج والتآمر على العرب. وهذه نظرية غير صحيحة. لكل شيء اسبابه. والاسباب التي دفعت عرب الحجاز وسوريا للتطلع الى الحلفاء والاسباب التى دفعت الفلسطينيين للتطلع الى المانيا النازية هي نفس الاسباب التى دفعت الكورد للتطلع الى الغرب.

لايمكن انكار ان الغرب يستغل مسألة الاقليات للتدخل في شؤون العالم العربي. وهذه اللعبة قائمة منذ القرن التاسع عشر عندما استغل الغرب القضية الارمنية للتدخل في شؤون الدولة العثمانية. الأقليات هي الثغرة التي يمكن استغلالها لممارسة الضغوط الدولية على اية حكومة في العالم. ان ذلك قطعا لايقتصر على الكورد انما يشمل كل الأقليات في العالم. اذاً ، يجب ان نبدأ من هنا: هناك ثغرة يمكن ان تستغل ضد الحكومات العربية. وحتى يتم تفادي استغلال تلك الثغرة بشكل يضر بالعرب، ما الضير من التفاوض مع الكورد واقرار مطالباتهم السياسية؟

وحتى يمكن التعاطي مع المسألة بجدية، فلابد من التخلي نهائياً عن الفرضية القائلة ان الكورد يهددون أمن العالم العربي.

***في ما يخص إصرار الكرد العراقيين على رفع شعار (الحرص على وحدة العراق) يرى**

البعض بان هذا التوجه هو نزوع غير اصيل من قبل الكرد، ويشككون فيه، بل يرون أن الانفصال هو حلم كل كردي إذا ماتسنى له ذلك، ماذا تقول..؟

انا اعتقد انه يوجد ثمة خلط بين مسألتين مختلفتين. ان مناداة الكورد بعراق موحد ليست دعوة مجردة بل مرتبطة بمدى تقاسم السلطة والثروة. فكلما كان تقاسم السلطة والثروة فعالاً، كلما كان الاندفاع نحو التوحد كبيراً. ولايمكن الفصل بين طرفي المعادلة. والاختلاف القائم يعود في الاساس الى الاختلاف حول تعريف الوحدة العراقية. ففي حين يروج القوميون العرب للفرضية التي تدعو الى الوحدة العراقية كمبدأ مطلق دون ربطه بالضرورة بأية التزامات، يقيم الكورد ربطاً محكماً بين المناداة بعراق موحد وبين تقاسم مقبول للسلطة والثروة.

وفي مطلق الاحوال لايستطيع الكورد المناداة بعراق موحد وفق حسابات تافهة. ومن الناحية العملية، لايمكن تجاهل اختلاف الاسلوب. ففي حين يطرح القوميون العرب انشطة محركها الاساسي فكرة الفرض القسري للوحدة على الكورد دون اعطاء اية التزامات، يطرح الكورد فكرة اعادة تنظيم الوحدة على اسس جديدة مقبولة.

اما الانفصال فهو مسألة اخرى. عملياً، ليس هناك اي مسعى للانفصال حتى لو كان هناك توق اليه. والامر الذي يبدو ان العرب لم يلاحظوه حتى الآن هو ان الكورد يفرقون بدقة متناهية بين الرغبات و(الاحلام) وبين الامكانيات المادية، أي بين ماهو صعب تحقيقه وبين ما هو ممكن. انهم، اذاً، يمنحون العرب فرصة مناسبة للتقرب منهم.

ان فكرة ان يتعايش العرب والكورد في دولة واحدة امر ممكن. وهذا هو صلب مايدعو اليه الكورد حالياً في العراق، لكن هذه الفكرة، كما اشرت، ليست فكرة مجردة ولايمكن ان تكون مجردة.

اذا كان الكورد يطرحون هذه الفكرة، فهل يفترض على العرب ان يرفضوها لمجرد دعوة الكورد لتقاسم السلطة والثروة؟ هل يفترض ان يكرر العرب نفس خطأ الاتراك؟ لقد عاش العرب والاتراك في دولة واحدة طوال قرون، ولما طرح القوميون العرب مطالباتهم بأقامة اللامركزية، وهو التعبير الذي كانوا يعنون به الحكم الذاتي او الفدرالية، لم ترق الفكرة للاتراك ورفضوها بشدة بدعوى انها تتنافى مع مفهوم الوحدة العثمانية. هل اقول اننا نشهد تكراراً مملاً للتاريخ؟

ان مطالبات القوميين السوريين السياسية، التي طرحوها على العثمانيين، في اول مؤتمر للقوميين العرب في باريس في عام 1913، لاتختلف في جوهرها عما يطرحه الكورد في العراق على العرب. ولا اريد، هنا، ان اذكر ما آل اليه الرفض العثماني لاحقاً.

***يؤخذ على الكرد وحركاتهم السياسية، انهم لم يطرحوا طوال مسيرتهم النضالية شعارات ومطالب واضحة، إذ يطالبون بالحكم الذاتي حيناً، وبالفيدرالية حيناً، وبتقرير المصير حيناً**

آخر. الايشكل هذا "الاضطراب" في الطرح الكردي سبباً إضافياً في تعقيد قضيتهم وغموضها..؟

-هذا خلط عشوائي. ان اول ذكر للحكم الذاتي الكردي لم يرد على لسان الكورد بل ورد في معاهدة سيفر التي ابرمها الحلفاء مع تركيا في عام 1920 ووعدوا فيها الكورد بحكم ذاتي لمدة عامين قابل للتطور الى دولة مستقلة.

وقد استمر الكورد العراقيون والايرانيون لاحقاً في المطالبة بالحكم الذاتي. اما الكورد في تركيا فظلوا يطالبون بالانفصال عن تركيا استناداً الى معاهدة سيفر الملغاة ولم تبدر منهم ما من شأنه اعتباره تراجعاً عن تلك المطالبة الا بعد القبض على عبدالله اوجلان.

في الحياة السياسية الكردية يظل طلب ((الاستقلال)) غاية في ذاته، مع ملاحظة انه ثمة فروق في درجة الاستقلال حسب الظروف السياسية السائدة، ودون ان يصل ذلك الى حد المطالبة بالانفصال. ومن الناحية الجوهرية، لم يفرق الكورد كثيراً بين الحكم الذاتي والفدرالية. ويتجلى ذلك بوضوح في مشروع الحكم الذاتي الذي اقترحه الكورد في عام 1974 والذي تكاد تشعر فيه انه يساوي بين الحكم الذاتي والفدرالية من حيث صلاحيات الاقليم المهيأ لممارسة الحكم الذاتي. اما المطالبة الكردية بالفدرالية للعراق في عام 1992 فلم يكن انقلاباً على المفاهيم السياسية بقدر ماكان امتداداً لها. ان تلك المطالبة تختلف عن سابقاتها في نقطتين: الاولى طرح مشروع تحويل الدولة من دولة مركزية صارمة الى دولة لامركزية والدعوة الى مبدأ المساواة السياسية والثانية توسيع مفهوم الحكم الذاتي وصلاحيات اقليمه.

وكل هذا حدث وفق مبدأ حق تقرير المصير الذي منحه الكورد لأنفسهم وصوتوا فيه، استناداً الى قرار البرلمان الاقليمي، لصالح البقاء ضمن العراق بشرط اقامة نظام فدرالي فيه.

المسألة إذاً ليست مسألة إضطراب في طروحات الكورد، انما هو توسيع لمعنى الأستقلال الذاتي الذي يريده الكورد. وفي مطلق الاحوال فأن مفاهيم الحكم الذاتي والفدرالية تظل عند الكورد مرتبطة بمفهوم حق تقرير المصير بأعتبارهما انعكاساً له من الناحيتين السياسية والقانونية.

***يتهم بعض المثقفين والمفكرين العرب الكرد بأنهم يمتلكون نزعة قومية انكفائية، تحول دون تواصل الطرف العربي معهم، ويرون أن هذه النزعة الكردية غير مبررة، ان كانت تستند إلى ما لاقاه ويلاقيه الكرد على أيدي السلطات العربية، ذلك لان العرب أنفسهم عانوا ولايزالون من هذه السلطات، كيف تقيم ذلك..؟**

- هذه الطروحات لاتغير من الامر شيئاً ولاتخفي حقيقة انه في البلدان التي يتواجد فيها الكورد، هناك امة سائدة واخرى مسودة. لااستطيع ان انكر ان السلطة في البلدان العربية لاتأبه لمبدأ المشاركة الشعبية وانه لادور حقيقي للشعب في اختيار

حكامه، لكن يظل هؤلاء الحكام رغم كل شئ عرباً ويظل العرب هم الامة السائدة والحاكمة حتى لو لم يكن لهم دور في اختيار حكامهم.

ولكن هل حقاً ان النزعة القومية لدى الكورد هي التي عرقلت وتعرقل تواصل العرب معهم؟

لايمكن ان يحدث تواصل لمجرد الرغبة في التواصل. لايمكن ان يحدث شئ الا على اسس مادية. وتوفر هذا الشرط هو معيار نجاح أي تواصل. العرب في علاقاتهم مع اسرائيل فهموا هذه الحقيقة متأخرين. فلم يحصل ((تواصل)) فلسطيني- اسرائيلي الا بعد اعتراف الفلسطينيين بوجود اسرائيل واقرار الاسرائيليين بحق الفلسطينيين بوطن قومي. وفي حين يوافق العرب على ان يحصل الفلسطينيون على الحكم الذاتي من اسرائيل، لايزالون حتى الساعة مترددين في منح الكورد حق الحكم الذاتي. ويذكر الكورد ان البعثيين السوريين تأججوا غضباً من البعثيين العراقيين في عام 1970 عندما ابرم حزب البعث العراقي اتفاقاً مع الكورد وعد فيه بمنحهم حكماً ذاتياً محدوداً. وفي عام 1974 تخلى حزب البعث العراقي عن الاتفاق وشن الحرب على الكورد. ان التواصل الذي يتحدث عنه بعض المثقفين والمفكرين العرب يظل مجرد خرافة طالما لم تدعمه مقومات مادية.

حتى عندما تكون السلطات ظالمة، لايمكن مساواة الامة المسودة بالامة السائدة وهذا امر مفروغ منه. لايمكن انكار ان المواطنين العرب والكورد حرموا على حد سواء من حرية التعبير والديمقراطية، لكنه يبقى ان ثمة مشاكل تفرد المواطن الكردي بها دون العربي، مشاكل من قبيل حرمانه من حق التعلم والنشر باللغة الام ودراسة التاريخ القومي وحق الادارة المحلية وحق اطلاق الاسماء القومية على الابناء والمحلات التجارية، الى آخره.

***ثمة آراء عربية متداولة تفيد بأن السلوك الأمريكي إزاء القضية الكردية ليس نابعاً من إيمان الولايات المتحدة بحق الكرد، وإنما هو لتحقيق بعض أهدافها في المنطقة عن طريق (الثغرة الكردية). كمثقف كردي، هل تتفق وهذا الرأي، وكيف تقوم موقف الولايات المتحدة والغرب عموماً من القضية الكردية في واقعها الراهن.؟**

-انا اتفق بشكل تام مع الاراء العربية التي ترى ان السلوك الامريكي ازاء القضية الكردية انما هو لتحقيق المصالح الاستراتيجية للولايات المتحدة في الشرق الاوسط. الولايات المتحدة دولة عظمى ولها مصالحها في المنطقة وتعمل بثبات على تحويل القرن الحالي الى قرن امريكي وانشاء نظام عالمي احادي القطب.

الامريكان منبوذون جداً في العالمين العربي والاسلامي لأسباب تتعلق بسلوكهم وسياستهم، لكنهم كانوا، رغم ذلك، الوحيدين الذين هبوا لانقاذ الكورد من المجزرة الجماعية التي اعدها لهم صدام حسين بعد هزيمته في الكويت وبجهودهم تم انشاء المنطقة الآمنة للكورد وساهم تواجد قواتهم في محافظة دهوك في

تشجيع الاف النازحين الكورد من العودة من تركيا الى مناطقهم. الامريكيون ليسوا اقل تصميماً من الآخرين على ضمان مصالحهم في الشرق الاوسط. وهم يحققون ذلك بوسائل متعددة.

لكن ماذا يعني ان يتم تداول الاراء التي تقول ان الامريكيين في تعاملهم مع الكورد ليسوا جادين في الدفاع عن القضية الكردية وان سلوكهم ليس نابعاً من الايمان بحقوق الكورد القومية قدر كونها نابعة من المصالح الاستراتيجية الامريكية؟ انا اعتقد ان هذا افراط في المثالية. هل هناك سياسة خارجية بدون مصالح؟ خذ السياسة الامريكية ازاء اسرائيل مثلاً. ان الشراكة الاستراتيجية القائمة بين الولايات المتحدة واسرائيل لها ما يبررها من وجهة نظر الطرفين وهي إنعكاس للمصالح المشتركة بينهما في المنطقة. هذه السياسة ليست نابعة من ايمان الولايات المتحدة بحق اسرائيل في الوجود قدر تعلقها بقدرة اسرائيل على حماية المصالح الامريكية في المنطقة. ان اسرائيل تشكل جزءاً من الغرب ويقوم مخطط انشائها على اسس تتعلق بالمصالح الغربية، واذا ثبت فشل اسرائيل في حماية المصالح الغربية الاستراتيجية في المنطقة فلن يكون هناك من يهب ليقيم علاقات شراكة استراتيجية معها.

نفس الشيء يسري على الكورد. ان تاريخ السياسة الخارجية الامريكية في القرن العشرين لا يتضمن وجود مصالح استراتيجية مع الكورد، بل على العكس، يتضمن وجود مصالح استراتيجية مع العرب. الولايات المتحدة الامريكية، ومعها باقي الحلفاء الغربيين في الحرب العالمية الاولى، وكذلك الحجاز بأعتبارها ممثلة العرب في المفاوضات مع تركيا في لوزان في عام 1923، هي التي ابطلت معاهدة سيفر التي كانت قد اقرت حق الكورد في الدولة المستقلة وهي التي مهدت لضم كورد الجنوب الى العراق. ولا ننسى ان الولايات المتحدة كانت قد شجعت على قيام حلف بغداد في عام 1955 كتطبيق عملي لنظرية وزير الخارجية جون فوستر دالاس في الامن الجماعي وابعاد شبح الخطر الشيوعي عن الشرق الاوسط. ولم يكن للحلف موقف ودي من الكورد المتهمين آنذاك بموالاة الشيوعية. وفي عام 1975 ساهم الامريكيون في اقناع الملا مصطفى البارزاني بالتخلي عن خيار الثورة وعدم معارضة الاتفاق العراقي- الايراني المبرم في الجزائر. وخلال الحرب العراقية- الايرانية مالت السياسة الامريكية الى دعم العراق لتجنب الانتصار الايراني. وفي حين اتفق الامريكيون والعراقيون فيما بينهم على المبادئ الاساسية التي حددت مصلحتهم في منع حصول انتصار ايراني، مال الكورد منذ 1985، بعد خمس سنوات من الحرب، الى التحالف مع الايرانيين. كما ترى، ليست هناك سياسة

امريكية تحابي الكورد. هناك مصالح امريكية ينبثق عنها سلوك معين.

لم يدخل الكورد في الاستراتيجية الامريكية الا بعد حرب الخليج الثانية. لقد دخلوها متأخرين جداً، فيما لو قورنوا بالعرب والاتراك والايرانيين. ولا انكر ان وجودهم في اطار الاستراتيجية الامريكية اجدى لهم من وجودهم خارجها. الكورد، هنا، لا يختلفون في هذا عن الكويتيين والاردنيين والاسرائيليين والمصريين الذين يرون ان وجودهم في اطار الاستراتيجية الامريكية افضل من وجودهم خارجها. لا تلوموا الكورد اذا كانوا يفعلون ما يفعله الكويتيون والاردنيون والمصريون.

ليس للامريكان اصدقاء كثر في العالمين العربي والاسلامي. وهم سعداء لكون الكورد اصدقاءهم وحلفاءهم في حرب الخليج الثالثة لاسقاط النظام العراقي. وانا لااعتقد انهم سيتخلون عن الكورد طالما ظلت المبادئ الاساسية التي تحدد المصالح المشتركة للطرفين قائمة.

***نعلم ان ثمة ما يجمع بين القضيتين الكردية والفلسطينية من نواح كثيرة، ومع ذلك نجد شرخاً واضحاً بين الشعبين، الكردي والفلسطيني. ما السبب برايك.؟**

-اعتقد ان الفلسطينيين كانت لهم قدرة افضل على فهم القضية الكردية لاحساسهم بمرارة الاحتلال. ولا ينسى الكورد ان الشاعر الفلسطيني محمود درويش كتب قصيدة تروي المأساة الكردية، لكنه تنكر لها فيما بعد.

اود ان اشير الى ان الكورد كسائر المسلمين ابدوا تعاطفاً غير محدود مع الفلسطينيين. لكن الكورد كانوا اقرب الى اليسار الفلسطيني منه الى غيره. لقد تفهم اليسار الفلسطيني المشكلة الكردية، وربما كان ذلك يفسر لنا اسباب انخراط كورد عراقيين في صفوف المنظمات اليسارية الفلسطينية في لبنان. رؤية اليسار الفلسطيني الى مشاكل الكورد في العراق وتركيا كانت تنسجم مع الاطروحة اليسارية الداعية الى حق كل الامم، صغيرها وكبيرها، في تقرير مصيرها بنفسها. وفي السبعينات والثمانينات ضمت معسكرات المنظمات اليسارية الفلسطينية متدربين من الثوريين الايرانيين والكورد العراقيين وثوريين من كورد تركيا. مازال الكورد العراقيون يذكرون ان زعيم الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين جورج حبش زار بغداد في اواسط السبعينات خصيصاً ليطلب من صدام حسين، وكان آنذاك نائباً للرئيس، عدم تنفيذ حكم الاعدام في الناشط الكردي شهاب شيخ نوري واثنين من رفاقه، وقد رده صدام حسين خائباً.

شخصياً، لا استطيع ان اتصور ان ثمة شرخاً واضحاً بين الكورد والفلسطينيين لكني استدرك فأقول ان العلاقات الكردية- الفلسطينية كانت امتن قبل الاجتياح العراقي للكويت في العام 1990. بعد ذلك الاجتياح شهدت المنطقة

تطورات هامة. وعلى صعيد العلاقات الكردية-الفلسطينية، مال الفلسطينيون الى تأييد الرئيس العراقي بسبب تردي الاوضاع الفلسطينية وتنامي الروح القومية، اما الكورد فقد مالوا الى اتباع سياسة قريبة من السياسة الامريكية مستوحاة من اهتمامهم بأمنهم الذاتي المهدد.

لا اريد ان افوت هذه الفرصة للاشارة الى نقطة هامة. ان الكورد مهتمون جداً بأيجاد حل نهائي للقضية الفلسطينية يتيح قيام دولة فلسطينية مستقلة لأنهم يرون، ناهيك عن كون ذلك حقاً مشروعاً للفلسطينيين، ان القضية الفلسطينية قد طغت على العلاقات الدولية في المنطقة ولم تترك مجالاً كبيراً للقضايا الهامة الاخرى، ومن بينها القضية الكردية بطبيعة الحال، للبروز وجلب الانتباه. ان من مصلحتنا القومية ان تجد القضية الفلسطينية حلاً مقبولاً حتى يتسنى للعالم الاهتمام بالقضية الكردية بأعتبارها ثاني اكبر قضية سياسية هامة في الشرق الاوسط.

***ثمة آراء ومواقف تصدر عن بعض المثقفين العرب إزاء الكرد، تبدو في اعتقادي غريبة وبعيدة عن صفة المثقف المعرفية، كأن يكون موقف احدهم ايجابياً من كرد تركيا أو ايران، وسلبياً من كرد العراق أو سوريا، أو يصنف آخر، الكرد ضمن (الشعوب غير المؤهلة لتقرير مصيرها) مبرراً بهذا القول، ضرورة إبقائهم على ماهم عليه. او يأتي ثالث ليسلم المصير الكردي الى القدر، بحجة ان هذا الشعب يعاني مما يسمى بالغبن التاريخي. جميع هذه الآراء مطروحة، كيف تنظر إليها؟**

- هذه الاراء سياسية أكثر من كونها آراء مثقفين. والمشكلة الكبرى التي تقع فيها هذه الآراء دائماً هي انها غير منطقية. لقد صاغ القوميون المتطرفون العرب النظرية التي ترجع الكورد الى اصول عربية لكنهم وقعوا في المطب لأنهم تناسوا ان عدد الكورد خارج العراق وسوريا، وبالتحديد في ايران وتركيا، يفوق عدد الكورد العراقيين والسوريين اضعافاً مضاعفة. وبالتالي فأنه يفترض ان نظريتهم تختص بالكورد العراقيين والسوريين لاغيرهم. هذه الآراء لاتختلف في مضمونها عن اراء الاتراك الذين كانوا حتى وقت قريب ينكرون وجود كورد في تركيا. في الستينات احتج السفير التركي في القاهرة على موافقة السلطات المصرية على السماح للكورد العراقيين باقامة محطة اذاعة باللغة الكردية في مصر لكنه بهت عندما وجه اليه المسؤولون المصريون السؤال المحرج: لماذا الاحتجاج ياسيادة السفير؟ هل هناك كورد في تركيا؟

هذه لعبة قديمة في شرقنا. لقد حث الايرانيون الكورد العثمانيين على التحرك ضد الدولة العثمانية مراراً، ومارس العثمانيون نفس اللعبة، اذ حثوا الكورد الايرانيين على التحرك ضد ايران، ووعى الكورد اصول اللعبة فجعلوا كل شطر من بلادهم ملاذاً استراتيجياً لهم عندما كانت تحيق بهم الهزيمة. اللعبة نفسها تكررت خلال الصراع

الدامي بين العراق وايران. فالعراقيون ادعوا تضامنهم مع الكورد الايرانيين، بينما ادعى الايرانيون تضامنهم مع الكورد العراقيين. ومع ذلك، فأن حجم الدعم الذي تلقاه الكورد من عدو عدوهم لم يبلغ الدرجة التي تجعلهم ينتزعون مكاسب هامة.

هناك نظريتان حول هذه المسألة. واحدة تستمد مبرراتها من المقتضيات الدينية وترى في انشطة الشيشان ضد روسيا والكشميريين ضد الهند، كمثال، جزء من المتطلبات الشرعية، بينما لاتتفق انشطة الكورد ضد العراق مع المتطلبات الشرعية، ان لم تكن تقف على تضاد معها. والثانية تستمد مبرراتها من المقتضيات القومية وترى ان انشطة الكورد الايرانيين ضد ايران الشاهنشاهية وانشطة الكورد في تركيا، العضو في حلف ناتو، تنسجم مع المصلحة القومية لأنها تعزز موقف العالم العربي في صراعه مع اسرائيل والولايات المتحدة الامريكية، اما انشطة الكورد العراقيين فأنها تؤثر سلباً على الجهود الموجهة لاقامة جبهة قوية ضد اسرائيل. مثل هذه الاراء غير المنطقية لاتختلف في مضمونها عن الاراء التي ادعت وما يزال بعضها يدعي ان خيار اقامة الديموقراطية في العالم العربي مؤجل طالما لم يحسم الصراع العربي الاسرائيلي.

***هل تعتقد أن القضية الكردية، لاتزال مؤجلة لجهة الحل، كما يروق لبعض المثقفين العرب قول ذلك، أم ان الاوان قد حان ليخرج الكرد من النفق المظلم الذي عانوا منه عقوداً طويلة؟**

- اعتقد ان الكورد قد خرجوا بالفعل من النفق المظلم منذ سقوط النظام العراقي وان القضية الكردية في العراق في طريقها الى حل يرضي الكورد. سقوط النظام العراقي قد يكون بمثابة اوسلو كردية. فكما ان اوسلو وضعت القضية الفلسطينية على طريق الحل، فأن سقوط اشرس نظام عرفه تاريخ العراق قد وضع القضية الكردية على طريق الحل. كما ان حل القضية الكردية في العراق سيوفر ظروفاً تصبح فيه مطالبات الكورد السوريين محل اهتمام اكبر.

***واخيراً، الى اية درجة يفرض الحوار نفسه كضرورة بين الكرد والعرب، برأيك؟**

- أي حوار؟ لقد تجاوزنا مرحلة الحوار. اننا نعيش حالياً مرحلة اعادة تنظيم العلاقات الكردية-العربية ونسعى لبناء بنيات يكون لها حظ في البقاء. واذا نجحنا في ذلك فأننا نكون بلا شك محظوظين وسنوفر للاجيال القادمة ظروفاً افضل من ظروفنا.



حوار مع د. صباح برزنجي

حول الاسلام السياسي والديمقراطية

اجراه: شوان احمد، ترجمة: دانا احمد

حاصل على الدكتوراه في الفقه واسس التشريع الاسلامي من جامعة طهران، حاليا مدرس ويحاضر في كلية العلوم الانسانية والقانون واللغات في جامعة السليمانية. من مؤلفاته: المباحث الكلامية في اصول الفقه، تطور الفقه الاسلامي في التأريخ (وكلاهما باللغة الفارسية). وبالعربية له كتاب حول الفرق الاسلامية، وعدة كتب اخرى معد للطبع.

***: كيف تنظر الحركات الاسلامية الى عملية الديمقراطية؟ وهل هي فعلا تؤمن بالديمقراطية، ام مجرد قناعة في الظاهر بل جسر لتعبر من خلالها الى السلطة؟**

د.صباح برزنجي: توجد بين الحركات الاسلامية آراء ومواقف مختلفة حول الديمقراطية، منهم من يعتقد بان الديمقراطية شرك وكفر، ومنهم من يعتبرها كاسلوب ملائم لنقل ومراقبة الحكم. ومنهم من يعتقد انها ثمرة الظروف الغربية ويرون بان الديمقراطية الغربية لم تحمل في طياتها اية رسالة او طائل للشعوب الاسلامية والشرقية، غير انها تنوي ان تجعلهم كمقتفين لليبراليزمية والرأسمالية الغربية من حيث السياسة والاقتصاد والثقافة. ذلك لأن هذا السؤال في حد ذاته معقد ودقيق ومشتت، اذ لا يمكننا القول بشكل مطلق ان الحركات الاسلامية تؤمن بالديمقراطية او لا، او انهم يستخدمونها كأداة للوصول الى الحكم.

ومن جهة، فمن الطبيعي ان يجعل شخص الاسلام برنامجا لحياته ومصدر تفكيره ومواقفه، ويجعل من الديمقراطية اسلوبا من اساليب الحكم وليس اسلوبا وحيدا، ومن حقه في جو ديمقراطي ان يستفيد من هذه الحرية النسبية التي اتيحت له. لأن الانسان حر في الاختيار والممارسة ايا من الاساليب يختار من الناحية السياسية.

لذلك لا ينبغي ان توجه انتقادات الى الحركات الاسلامية كونها لاتؤمن بالديمقراطية، او تنظر اليها كوسيلة للوصول الى الحكم.. وكانت الديمقراطية نفسها هي تهيئة للوصول الى الاهداف السياسية وهي كذلك في جميع انحاء العالم، فالناس يقبلون الديمقراطية الى حد انها تضمن مصالحهم، اما اذا ادركوا بانها لا تلعب هذا الدور حينذاك يبحثون عن بديل لها، لذلك فمن الخطأ ان نصور ان التاريخ قد انتهى وان الديمقراطية هي نهاية البشرية، بل نستطيع القول ان الديمقراطية هي افضل النظريات التي اجادها الانسان لتغيير الحكم وادارته.

★ ما هو اخر غرض الاسلاميين، أهو اقامة حكم اسلامي ام ديمقراطي؟

د.صباح برزنجي: ان مطلب الحركات الاسلامية من الناس يتبلور في تطبيقهم وانقيادهم للشريعة الاسلامية على مستوى حياة الفرد والمجتمع، وكذلك خضوعهم لها في العلاقات الاجتماعية والسياسية ليكونوا سعداء في الدنيا والاخرة. اذن فهدفهم هو ان يعيش خلق الله حسب معتقدهم في التصور والسلوك. أي انهم منقادون لحكم الاسلام من حيث الظاهر والباطن.

★ هناك تساؤلات كثيرة حول هل الاسلام السياسي في جوهره يحمل مشروعا فاشيا ام ديمقراطيا.. باعتقادي ان الاسلام السياسي يحمل مشروعا فاشيا، لأنه يعطي تفسيرا احاديا للحياة، ان عمل الاسلام السياسي هو محاولة لإقبار جميع الصيحات من اجل الاحادية، انتم كيف ترون الى هذه المسألة؟

د.صباح برزنجي: للأسف هذا التصور الذي تحمله (قصاص قبل الجناية)، نابع من النظرة السطحية وفق القنوات التي وضعت ضد الاسلام.

أولا: كيف عرفت ان مشروع الاسلام السياسي مشروع فاشي؟ اذا كنت تقصد اسلاميي كوردستان، فاي منهم قال: اننا نريد اقبار الاصوات كلها ونصادر جميع الاراء؟ الجماعة الاسلامية ام الاتحاد الاسلامي؟ حسب معرفتي لا يحسب أي منهما ان حجمه بهذه الضخامة لكي يحوي جميع الناس ضمن اطاره. وقدر المستطاع حاولوا المشاركة مع الحزبين السياسيين الكورديين الاتحاد الوطني الكوردستاني والحزب الديمقراطي الكوردستاني.

ثانيا: ان الاسلام السياسي ذاته عبارة عن مجموعة من الاراء والتوجهات المختلفة، حيث تختلف عن مجمل المفردات والمفاهيم الانية.

ثالثا: ان القران الكريم والشريعة الاسلامية من حيث النصوص المقدسة، يدعوان الى البلوراليزمية على جميع المستويات، البلوراليزمية الدينية والانسانية والقومية حتى تاسيس الفقهية المختلفة، فكل ذلك يدل على ان الاسلام نفسه يقبل بالاراء والتوجهات المختلفة والتعددية.

رابعا: وعندما نعدل عن حدود كوردستان فهناك اماكن قليلة (لا تتجاوز منطقتين او

ثلاث)، يحكمها الاسلام السياسي، وفي بعضها نال من الراي الاخر كما يقال في افغانستان، اما في بعضها الاخر كايران مثلا، فتوجد بلوراليزمية جيدة نسبيا، وينتظر منها اجود مما هي.

خامسا: حتى ان تجربة افغانستان (حتى وقت الوصول الى دفة الحكم وفترة بعدها) تجربة ذات زوايا متشتية، لكن مستوى وعي هذا المجتمع لم يرتق الى ذلك الحد، فولدت منها تلك الكارثة التي كلنا على علم بتفاصيلها. من هنا فلا يشترط ان تصلح الديمقراطية لجميع مجتمعات العالم، وهذا القول لا يعني اننا نبرر لمثولة الدكتاتورية، بل يعني ان الديمقراطية ليست شيئا تخلق، أي ان الديمقراطية هي مرحلة يصل اليها المجتمع بعد مراحل عدة.

***: الديمقراطية هي عملية تعمل دوما بين الاضداد الماثلة، والاسلام السياسي هو محاولة لتجذر تلك النزاعات وتلوين العالم كله بلون واحد. من هنا كيف يتسنى لنا ان نتحدث عن مواءمة الاسلام السياسي مع الديمقراطية؟**

د.صباح برزنجي: ربما يكون كلامكم هذا يطبق على بعض الحركات الاسلامية والحركات غير الاسلامية، لكن لا يمكننا ان نعممه على جميع الحركات، المهم هو ان هذه الحركة الاسلامية كيف واين وكيف تترجم الى ارض الواقع.

***لماذا لم يكن للديمقراطية تعريف دقيق وواضح لدى جل الحركات الاسلامية، بل كانت (الديمقراطية) على هامش خطاباتهم؟**

د.صباح برزنجي: لأن الديمقراطية لم يكن لها تعريف واحد لدى حامليها ايضا، كل يفسرها من زاوية تفكيره، ولأن الديمقراطية نفسها، هكذا ولدت، أي تتطلب استنطاق مفاهيم متشتية في المراحل المتتالية، لذلك فمن حق أي انسان ان يفسرها وفق ظروفه ومصالحه. فنجد في العالم الان كما ان هناك ديمقراطية غربية ايضا هناك ديمقراطية يابان وايران وهندستان، لكن ذلك المثول لا يعني ان كلا النموذجين لم تكن بينهما نقاط مشتركة، او انهما متفقان تماما، ربما ان جوهر المسألة يكمن في ان الديمقراطية كسلطة الشعب او حكم الشعب، تختلف من منطقة الى أخرى، كما تختلف مهمتها وواجبها من اقليم الى اخر.

*** الى أي مدى تتفق مع الرأي الذي يلغي ان الديمقراطية والرأسمالية خصوصيتان غربيتان وليس بامكانهما الولوج في اية بيئة اخرى؟**

د.صباح برزنجي: احد المبادئ الاساسية للديمقراطية هو ينبغي ان تكون المجتمعات جلها حرة في اختيار طبيعة الحياة ونوعية السلطة. وهذا الاختيار ليس بامر سهل، لأن المجتمع وعبر مسيرته التاريخية بعد اكمال كثير من الظروف وتذليل كثير من المعرقلات يصل الى ذلك المستوى من الوعي ليختار نظاما للحكم من الانظمة المختلفة.

لا اتصور ان الديمقراطية والرأسمالية خصوصيتان للحضارة الغربية رغم انهما اخترعتا من قبل الغرب، وما تمنحنا هذه الفكرة ربما هو التفسيرات التي يؤولون بها هذين المصطلحين، لكن

المفاهيم التجريدية قابلة للتطبيق في اية ظروف حضارية، فلا ارى مانعا في نقلهما الى اية بيئة اخرى، بشرط ان يعرف الناقل كيف ومتى وما الذي ينقل، اضافة الى ذلك فلا اعتبر ان الحدود بين الاقاليم الفكرية كانت حدودا ابدية. افلا ترى اثر افلاطون على المدينة الفاضلة لفارابي، او تاثير ابن رشد على الحضارة الغربية.

★ ماهي العوامل التي ادت الى مثولة الديمقراطية في الغرب وانعدامها في الشرق، هل الاسباب الدينية لعبت دورا في هذا الاختلاف؟

د.صباح برزنجي: كان للديمقراطية في الغرب تاريخ طويل، حيث كان الغرب وصل الى هذا الاسلوب (النظام-النموذج) من الحكم بعد تجارب متنوعة، حملها في مختلف المراحل وفي كل مرحلة غيرها بشكل مغاير عن المرحلة السالفة، حتى وصل الى اليوم حيث ان الدولة والسلطة كانتا في خدمة المواطنين، ربما ان مثولة الديمقراطية في الغرب وانعدامها هنا تعود الى اسباب وليس سببا واحدا، منها الديني وشكل السلطة والثقافي ونوعية الانسان الذي تحتضنه تلك البيئة.

لاشك ان الدين يلعب دورا مهما في هذا الاختلاف، لم يكن الدين وحده، بل ان كيفية استعماله كذلك تؤثر في المجتمع. ان الانحراف عن نظام (الشورى) الذي شرع في حيز التنفيذ عندما اخذ (معاوية ابن ابي سفيان) زمام الحكم، قد اثر فعليا في تمزيق العلاقة بين السلطة والشعب. وفي الغرب، فان فصل الدين عن الدنيا (الدين المسيحي والعالم الاوروبي) ادى الى ذلك التقدم والتطور الذي اسس مبادئ السلطة للانسان.. لذلك فان الدين لعب دورا مهما في تحديد نوعية السلطة عند كلا الطرفين، لكن في كل منهما بطريقة مختلفة، هنا يتجسد في الانحراف عن الاسلام الحقيقي، وثمة الانحراف عن مسيحية الكنيسة.

هنا استخدمت السلطة الدين لتقوية عناصر الدكتاتورية وثمة استخدم الدين للاصلاح السياسي والاجتماعي، هنا ألفوا قداسة الدين في كونه دين السلطان والخليفة، لكنه ثمة ألفوها في كونه نائيا عن السياسة والدولة.

★ لماذا ان الاسلام السياسي، وفي عصر ثورة التكنولوجيا، لا يزالون يستخدمون المفاهيم القديمة مثل(العدل، الفضيلة، الشورى)؟

د.صباح برزنجي: ان تلك المفاهيم مفاهيم باقية خالدة، مادام الانسان والمجتمع يفكران في السلطة والحياة، فان تلك المفاهيم (العدل، الفضيلة، الشورى) تبقى ولم تلد، وذلك لأنها مرتبطة بجوهر الانسان؟

★ كلما يأتي ذكر الديمقراطية، فالاسلاميون يتفهمون مفهوم الشورى مقابلها، هل (الشورى) مقابل الديمقراطية؟

د.صباح برزنجي: نعم.. ان الشورى كمبدأ وصيغة اسلامي، يمكن ان يفسر اليوم بانه يوائم مع نوع من انواع الديمقراطية، كما اشار الى ذلك بعض مفكري الاسلام، كـ(عباس محمود العقاد، محمد جلال شرف، مالك بن نبي).. هؤلاء يعتقدون بحضور جذور الديمقراطية في الاسلام.

★ بخصوص مسألة الشورى ايضا، هل تعتقد ان هذا المفهوم اسلامي، في وقت، اننا ندرك بان الشورى عرف قبلي، خاص بالقبائل التي عاشت في شبه الجزيرة العربية فيما قبل الاسلام، وقد طبقته قبيلة (قريش) وقبائل اخرى في دار الندوة؟

د.صباح برزنجي: ان مفهوم الشورى، وكما فسر في كتب التفاسير والحديث والفقه، يختلف كثيرا عن ذلك المفهوم البدائي الماثل في (دار الندوة) قبل الاسلام. رغم انه من الممكن ان يكون ذلك، حسب تلادة العصر وذلك النوع من الحياة، نموذجا متقدما، خصوصا اذا علمنا ان كل فرد يدير حياته حسب معرفته. فان (دار الندوة) ربما متخلفة، قياسا الى برلمان آني، فمن الاستهانة بالانسان ان نتقصي الحقائق وفق المظهر والاحصاءات، (هذا لنمنح قليلا من الانصاف للقبائل العربية). فاذا كان الشورى جاء من تلك البداية، فلا يعتبر ذلك عيبا او انتقادا، لأن الديمقراطية الماثلة بجميع تفرعاتها ومؤسساتها وانواعها جاءت من البلدان اليونانية، والان لا نجد مفكرا ينظر الى الديمقراطية بعين الانتقاد او الطعن، لأنها تصدرت عن تلك البلدان اليونانية.

المهم، هو ان الاسلام اعطى سمة جديدة لمفهوم بدائي ومستخدم من قبل القبائل وغيرها، وتدريجيا صيره الى مؤسسة الا ان هذا المفهوم لم يدم طويلا، فقد وئدت من قبل الامويين واصبح جزءا من التاريخ.

★ اذا اخذت احدى القوى الاسلامية مقاليد الحكم مستقبلا، فهل تعتقد ان بامكانها ان تعامل معاملة ديمقراطية، ولا تكرر تجربتي افغانستان والسودان؟

د.صباح برزنجي: انني اعتقد ان اسلاميي كوردستان، وكما يبدو من افكارهم وتوجهاتهم، يعتبرون انفسهم ابناء الشعب الكوردي، مخلصين لهذا الوطن وتربته النفيسة، حيث كثيرا ما يعلنون انهم اذا لم يكونوا وردا فلا يكونون شوكة.

لذا فيبذلون اقصى امكانياتهم ليعاملوا مع المجتمع الكوردي بشكل ايجابي، ولا يودون تكرار تجربتي افغانستان والسودان، لأنهم لا يعتبرون الاسلاميين الماثلين في كلا البلدين قادة لأنفسهم، ولا يسلكون مسلك توجهاتهم وافكارهم. وقد اخذوا تجربة فترة تعاملهم ومثولتهم في كوردستان الى الان، انهم لا يستطيعون ان يحكموا مجتمعا تعدديا متنوعا مثل كوردستان بمفردهم.

هذا هو رأي غالبيتهم بشكل عام، وفي الوقت نفسه لا انكر وجود حالات تطرفية في بعض الاحيان، من هنا وهناك، من قبل بعض الاسلاميين، حيث ينبغي للحزب والدولة والمؤسسات ان يحاولوا معالجتها بشكل جذري، بدل تفجيرها وتضخيمها بشكل غير منطقي، مثل طبيب مخلص، ان يحاولوا استئصال العنف والتطرف، بدل الخطابات الاستفزازية والثورية التي تصدر عن بعض باسم العلمانية، والذين يريدون ان يحكموا على جميع الاسلاميين بالتطرف باسم الديمقراطية ويحرموا منه جميع حقوقه السياسية.

وثائق

سياسة الدولة العثمانية تجاه العشائر الكردية في كركوك واطرافها

من عام 1887 حتى عام 1909

دراسة وثائقية تحليلية

الدكتور/ عبدالله محمد علي العلياوي
استاذ التاريخ الحديث المساعد
في جامعة صلاح الدين، اربيل

المقدمة

ليست من السهل كتابة تاريخ الشعوب الخاضعة للاحتلال بسبب ندرة المعلومات وتشويه الحقائق، والشعب الكردي احد هذه الشعوب التي لا يزال يعاني من الاحتلال والظلم ولاسيما من الاحتلال الفارسي والتركي.. لذلك يلاقي الباحثون صعوبات جمة في كتابة تاريخ الكرد. ولكن هذا لا يعني ان نيأس ونتوقف عن البحث من اجل الوصول الى الحقائق التاريخية للشعب الكردي.

ان الدولة العثمانية حكمت كردستان قرابة اربعة قرون ومارست جميع اشكال الظلم والعدوان خاصة في القرن التاسع عشر واخفت الحقائق التاريخية. لقد اصدرت الحكومة التركية في اوائل العقد التاسع من القرن العشرين مجموعات مهمة من الوثائق التابعة للدولة العثمانية، منها الوثائق المتعلقة بالموصل وكركوك من عام 1525-1919م[1].

وقد اعتمد الباحث على مصادر علمية في هذا البحث، فضلا عن التحليلات الشخصية التي قد

تكون نافعة، وقابلة للجدل. واخترنا موضوع العشائر الكردية في كركوك واطرافها، نظرا لأهمية المنطقة استراتيجيا ايام الحكم العثماني وبعدها كذلك. وكانت منطقة صراع دوما بين حكام بلاد فارس والعثمانيين فضلا عن وقوع هذه العشائر تحت الظلم والطغيان والتهجير القسري من قبل الدولة "هذا لا يعني ان العشائر العربية لم تتعرض الى ظلم العثمانيين وبطشهم"[2].

ونتطرق في هذا البحث الى ذكر بعض العشائر الكردية التي كان لها دور فعال في مقارعة الحكم العثماني وعدم اطاعة الأوامر التي تصدر عن العثمانيين.

التمهيد

يصعب الخوض في مسألة هل الدولة العثمانية تعد دولة محتلة ام لا؟ وذلك لعدم اعتراف الكثير من الباحثين والمهتمين بشؤون التاريخ بذلك، لتعصبهم الديني البعيد عن جوهر الاسلام رغم ان تعريف الاستعمار واضح لا يحتاج الى شرح فكل دولة تحكم دولة او شعبا اخر وتسيطر عليه، وتفرض لغتها وحضارتها وتقاليدها عليها، وتنهب ثرواتها.. تعد من الدولة الاستعمارية[3].

وفيما يخص الدولة العثمانية بوصفها دولة اسلامية ± ومكملة للخلافة الراشدية والأموية والعباسية ±كما كانت تدعي ± نحن نتساءل هل الدولة العثمانية طبقت الشريعة الاسلامية في جميع مراحلها؟ وهل منحت الشعوب غير التركية حق ممارسة الحكم اللامركزي؟ او كما هو معروف عند الاسلام بحكم الولايات او الأقاليم.. وهذا يقودنا الى تساؤلات اخرى، ألم تقم الشعوب العربية بثورات ضد ظلم الدولة العثمانية[4] وبطشها نتيجة ممارساتها البعيدة عن جوهر الاسلام ولاسيما في القرن الأخير من حكمها؟ وما اكثر هذه الثورات والانتفاضات في نهاية الحكم العثماني. وربما يكون الجواب: ان الدولة العثمانية في بدايتها كانت دولة ملتزمة بالشريعة الاسلامية، وتحارب من اجل نشر الاسلام.. لكن نتساءل: هل بقت الدولة العثمانية على حالها كما كانت؟ والجواب عن ذلك يكون بالنفي، لان الدولة العثمانية ومنذ عهد السلطان محمود الثاني (1808-1838).. بدأت بارجاع السلطة المركزية وعدم فسح المجال لاقاليم والولايات بالتمتع بالحكم اللامركزي الممنوح للشعوب،وما ظهور الجمعيات والاحزاب العربية[5] والكردية[6] الا دليل آخر على رفض هذين الشعبين لسياسة العثمانيين لفرض لغتهم ونهب ثروات هذين الشعبين وزجهما في حروب لا ناقة لهم فيها ولا جمل.

سياسة الدولة العثمانية تجاه العشائر الكردية

ينقسم المجتمع الكردي الى عشائر كثيرة وكان لهم زعماء وامراء يمارسون سلطتهم على العشائر[7]. عندما حدثت اول معركة بين الدولتين الصفوية والعثمانية باسم معركة (جالديران)[8] عام (1514) (وهي معركة كبيرة وليست حاسمة بل هي فاتحة حروب بين الدولتين قرابة اربعة قرون)

انضمت الامراء والعشائر الكردية الى جانب العثمانيين عن طريق (ادريس البدليسي) بموجب اتفاق بين الطرفين[9]، ولم تستمر هذه الاتفاقية طويلا لان السلطان سليمان القانوني (1520-1566) خرقها في وقت مبكر[10]، واستمرت هذه السياسة، ولكن بصورة غير منتظمة الى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حيث ازداد ظلم العثمانيين وبطشهم للعشائر الكردية وبدأوا باسقاط الامارات الكردية الواحدة تلو الاخرى[11]. ويمكن استخلاص سياسة الدولة العثمانية تجاه العشائر عامة والكردية خاصة بما يأتي:

اولا: جذب العشائر سواء العربية او الكردية الى جانبها عن طريق الترغيب او الترهيب، وفرض ادارتها عليها.

ثانيا: ملاطفة العشائر في وقت الأزمات والحروب لزجها فيها واستغلال الدين لهذا الغرض، كما حصل في حروبهم مع الروس والايرانيين.

ثالثا: بعد انتهاء الحروب تلجأ الدولة الى زيادة الضرائب على العشائر ووفقا لذلك تعد سياسة الدولتين العثمانية والفارسية مشجعة ومدعمة لصراعات العشائر الكردية[12] وكانت الدولة العثمانية تحاول تجريد العشائر من نفوذها[13]، تلجأ غالبا الى استخدام سياسة: (فرق تسد) على العشائر الكردية[14]، وتثير المشاكل بينها، وابرز مثال على ذلك: تحريض عشائر شكاك ومكري وباموري الكردية ضد عشيرة ميلان من اجل طردهم من كردستان العثمانية[15].

كما قد تعرضت العشائر الكردية في كركوك واطرافها الى الكثير من الاضطهاد لسبب عدم اطاعتها للاوامر الحكومية في كثير من الأوقات، ولكن رغم ذلك استطاعت الدولة العثمانية بإثارة العواطف الدينية جذب عشائر هماوند[16] واخريات الى المشاركة في حروب القرم (1853-1856) والحرب الروسية ± العثمانية (1877-1878) وبدل ان تكافىء الدولة عشيرة هماوند على دورها نراها لجأت الى تحريض عشائر زنكنه وجاف ضد هماوند من اجل طردها من كركوك واطرافها ودعمت الحكومة العشيرتين المذكورتين بكل الوسائل، حتى استطاعتا ملاحقة عشيرة هماوند هذه فلجأت الى الاراضي الفارسية، وقد تم طردها من هناك كذلك بموجب الاتفاقيات المعقودة بين الدولتين[17]، ولم تقف الحكومة العثمانية عند هذا الحد بل نفت الكثير من افراد عشيرة هماوند الى ليبيا وانقرة وسيواس ودياربكر والموصل[18]. ولكن رغم كل ذلك تمكن كثير من افراد وقادة العشيرة من العودة الى موطنهم الأصلي في كردستان بدعم من عشيرة شوان الكردية.

محاكمة بعض من افراد عشيرتي الطالبانية والبرزنجية عام (1887)م

بموجب الوثيقة المرقمة: (29 في 1887/5/3)[19] والموقعة من قبل اسماعيل حقي مسؤول كركوك، تمت محاكمة بعض افراد عشيرتي البرزنجية والطالبانية، ومعاقبتهم بسبب قيامهم

باعمال الشغب: ضد المؤسسات الحكومية، وان استخدام كلمة: "القيام باعمال الشغب" كان حجة تلجأ اليه الحكومة لمحاسبة هؤلاء، والا فان كلمة: الشغب تعني عدم اطاعة الاوامر الحكومية، والامتناع عن دفع الضرائب، وعدم دخولهم او انخراطهم في سلك الجيش، ومن هذا يتبين لنا ان الحكومة لم تتوان عن محاكمة من يقف ضدها ومعاقبتهم.

قيام الحكومة العثمانية بتأمين الارزاق لبعض افراد هماوند وتعيينهم في سلك الجيش

بموجب الوثيقة المرقمة (37 في 1890/3/9)[20] قررت الحكومة العثمانية تأمين الارزاق للهمونديين العائدين الى منطقة كركوك، وتم التاكيد على المسؤولين في كركوك بتطبيق ذلك في 1890/6/9، كما تم تعيين عشرة من افراد هذه العشيرة في سلك الجيش مع صرف (1000) غروش لستة من رؤسائها.

وان دل هذا على شيء فيدل على تشجيع الهماوند للتخلي عن العصيان واطاعة القوانين، والقصد من تعيين هؤلاء العشرة هو تشجيع العشيرة على الاستقرار وعدم اثارة القلاقل ضد السلطات.

عودة اسم كركوك في المراسلات الحكومية بدل اسم شهرزور عام 1893

كان العراق مقسما الى ولايات (21) منها ولاية شهرزور (مركزها مدينة كركوك)[22] وقد عين عليها شخص من زعماء اردلان اسمه (بيكه بك)[23] عندما قام والي بغداد عبدالله باشا بعزل عبدالرحمن باشا البابان عام 1812 "عن الوية كويه وحرير بعد ان كان حرمه من العام السابق (1811) من منصب ليوا بابان. وعندما زحف والي بغداد بجيشه الى كركوك وجد أن جميع رؤساء المدينة واطرافها وعشائرها يتعاونون سراً مع عبدالرحمن باشا"[24]. وقد حدد الباحث خليل علي مراد[25] حدود ايالة شهرزور بما يأتي:

من الجنوب ايالة بغداد، ومن الغرب ايالة الموصل وحكومة العمادية، ومن الشمال حكاري واذربيجان، ومن الشرق بلاد فارس. كما تم الاعتراف الفارسي بعائدية ايالة شهرزور الى الدولة العثمانية عام 1590[26].

وفي عام 1879 حلت الموصل مركزاً للولاية بدل شهرزور نهائيا[27] وفي عام 1893 قررت الحكومة العثمانية حذف اسم شهرزور واعادة اسم كركوك في المراسلات الحكومية، اذ بموجب كتاب رئاسة الصادرة المرقم (2270)[28] والموقع من قبل الصدر الأعظم جواد والمؤيد من قبل وزارة الداخلية يعاد اسم كركوك بدل شهرزور وحجتهم في ذلك ان بريد ولاية ديرالزور يختلط مع بريد شهرزور، وغالباً ما تذهب الكتب الرسمية الى دير الزور بدل شهرزور والعكس صحيح، وتم اجراء ذلك كله بموجب مضبطة شورى وزارة الداخلية المرقمة (2886) في 1893/3/13 [29]، ويتبين بموجب الوثيقة المرقمة (46) في 1893/3/15 [30] ان

السلطان عبدالحميد الثاني (1876-1909) وافق على تبديل اسم شهرزور الى كركوك. ولم يرد بعد هذا التاريخ ذكر اسم شهرزور في المراسلات العثمانية الرسمية.

الصراع بين عشيرتي هماوند وشوان الكرديتين عام 1898

يظهر في احد التقارير المرسلة من قائد الجيش العثماني "رضا" الى السلطان عبدالحميد في 1898/8/8 [31]، ان عشيرة هماوند المشهورة بعدم اطاعة الاوامر الحكومية، واثارتهم القلاقل في منطقة كركوك. قد قاموا بالهجوم على عشيرة شوان[32] المتعاونة مع الحكومة. وجاء في سياق التقرير: ان المسؤولين في ولاية الموصل مستاؤون من تصرفات هذه العشيرة لذلك يطلب قائد الجيش السادس ان يسمح بمعاقبتهم، ويقترح ان يشارك من كل عشيرة كردية في منطقة زيبار[33] بعشرة مقاتلين، مع 400 الى 500 محارب من جيش بغداد برئاسة القائد بكر بك آمر المدفعية الذي له مشاركات سابقة في معاقبة الهمونديين، فضلاً عن معرفته بجغرافية المنطقة.. كما طالب التقرير بتشديد الحراسة على طريق كفري لمنع تجاوزات هذه العشيرة في تلك النواحي. وفي نهاية التقرير يطالب السلطان بالموافقة على معاقبة افراد هذه العشيرة.

واذا دققنا النظر في هذا التقرير فنلحظ:

اولاً: ان سياسة (فرق تسد) قد فعلت فعلتها، حيث ان العلاقة بين العشيرتين كانت جيدة سابقاً، وقد ساعدت عشيرة شوان عشيرة هموند عندما عادت الاخيرة الى كردستان من ليبيا.

ثانياً: ان مشاركة عشرة افراد من كل عشيرة تعني زج عشائر بهدينان في حروب مع اخوانهم في منطقة سوران، وهذه خطوة شيطانية لسد الطريق امام توحيد العشائر الكردية مستقبلاً، حيث استغلت الدولة العثمانية تباين اللهجة بين المنطقتين.

ثالثاً: لم تكن الحكومة العثمانية بحاجة الى مشاركة افراد العشائر نظراً لما تملكها من قوة تفوق بكثير قوة العشائر. ويتبين ان السلطان لم يجب عن التقرير الاول لذلك نلحظ ان القائد "رضا" كتب تقريراً آخر الى السلطان في 1898/9/17، اكد فيه ضرورة ضرب الهماوند، وبموجب برقية متصرف السليمانية يظهر ان عشيرة هماوند قد تعرضت لهجوم من قبل عشيرتي: شوان وشيخ بزيني[34].

ثم جهزت هماوند 200 من فرسانها لضرب مناطق شوان وزيبار، حيث ان قسماً من عشيرة شيخ بزيني كانوا يسكنون في قضاء زيبار[35].

ورغم كل هذه الأسباب فان السلطان عبدالحميد لم يستجب لتلك التقارير. وان تحريض العسكر الحكومة بضرب الهماوند يعود، برأي الباحث، الى عدم دخول هؤلاء في قوات الفرسان الحميدية التي كانت قد تشكلت حديثا[36].

المصالحة بين عشائر هماوند وشوان وشيخ بزيني

يلحظ الباحث ان الحرب لم تشن على عشيرة هماوند لعدم موافقة السلطان عليها، لذا قامت هيئة

الصلح في كركوك والسليمانية بالمصالحة بين الاطراف المتنازعة، ويظهر ذلك في الوثيقة المرقمة 55 في 1898/9/27[37]، والتي جاء فيها: ان كبار رجالات العشائر اجتمعوا في محكمة صلح كركوك والسليمانية لغرض عقد الصلح، واتفقوا على ان يسترجع عشيرة هماوند 100 بندقية واربعة احصنة الى عشيرة شوان خلال 21 يوماً، وتم اقرار الصلح حسب الشروط الآتية:

اولاً: تجاوز كل ما يتعلق بالماضي.

ثانياً: يجب عدم خرق شروط الصلح.

ثالثاً: عدم القيام بأعمال السلب والنهب وقطع الطرق من قبل الجانبين.

رابعاً: يعاقب المخالف لشروط الصلح بشدة. وقد وقع على الصلح الكثير من الوجهاء.

بعد تمام الصلح رفع الى والي موصل تقرير من قبل مفتي كركوك "حسن سامح" وعضو ادارة كركوك "احمد رفعت" في اوائل تشرين الاول 1898 [38]، سجلا في التقرير ملاحظاتهما حول الصلح، وطالبا بنقل قائممقام بازيان: "عزتلو عبد القادر" وتعيين احد العسكريين فيها، مع منحه صلاحيات واسعة، حتى تخويله حق استخدام السلاح في وقت الحاجة، ويكون تحت امرته 100 مسلح، وطالبا كذلك باعادة "يوزباشي" هماوند دولت يار الى وظيفته في الجيش، ونقله الى خارج منطقة كركوك، وذكر انه في حالة قبول تقريرهم يسود الامن والهدوء في منطقة كركوك. ويظهر ان مفتي كركوك لم يؤيد الصلح، بدليل انه طالب بتعيين احد العسكريين في وظيفة مدنية (قائممقامية بازيان)، ومطالبته بنقل يوزباشي هماوند وآخرين، الذين هم في سلك الجيش الى السليمانية، لكي يكونوا بعيدين عن عشيرتهم، ولا يساندوها في حالة وقوع الاضطرابات.

بعد وصول هذه التقارير الى والي الموصل سيد محمد عارف، ارسل هو بدوره مجمل التقارير بالكتاب المرقم 120 في منتصف شهر تشرين الاول 1898 [39] الى وزارة الداخلية، وايد مطالب حسن سامح واحمد رافع، كما طالب بابقاء طابور عسكري في جمجمال بعلم الجيش السادس. كما ارسل والي الموصل في منتصف شهر تشرين الاول من عام 1898 كتابا آخر رقمه 124[40] الى وزير الداخلية، بين فيه انه ارسل بعض الوجهاء الى جمجمال لتثبيت الصلح، وهؤلاء الوجهاء هم: رئيس عشيرة الجاف، وقائممقام قضاء كلعنبر عثمان باشا وسيد مصطفى نقيب السليمانية، وآخرون.

بعد وصول هؤلاء الوجهاء الى قصبة جمجمال اصبح الصلح واقعاً ملموساً ولم تحدث اية مشاكل بين الاطراف المتنازعة. وبعد وصول هذه التقارير الى وزير الداخلية السيد محمد ممدوح، يرفع هو بدوره هذه التقارير الى الصدر الاعظم بكتابه المرقم 3389 في 1898/11/7[41]. وهكذا تم اقرار الصلح وتثبيته.

نفي الوجهاء الكرد

بعد ذهاب الوجهاء الكرد لتثبيت الصلح نلاحظ ان الحكومة العثمانية قامت بنفي هؤلاء الى خارج

منطقة كركوك بدل مكافأتهم، اذ اصدرت دائرة الأركان العامة ± الشعبة الرابعة ± بكتابها المرقم 1577 في 1898/11/20 [42] وبتوقيع قائد الجيش رضا، يطلب فيه اعادة النظر في التقارير الواردة من ولاية الموصل ويظهر بعد اعادة النظر في التقارير ان كتابا صدر عن الباب العالي ± المجلس المخصوص ± برقم 10 [43] موقعا من قبل الصدر الأعظم، ووزارة الخارجية، ووزارة الداخلية، وشيخ الاسلام، ووزارة البحرية، سر عسكر، وزارة العدل.. يقرون بنقل كل من السيد مصطفى النقيب والشيخ معروف من السليمانية الى بغداد، والمفتي سيد محمد افندي مع رئيس بلدية كركوك محمد افندي، ومحمود باشا رئيس عشائر الجاف الى طرابلس الغرب، وعزت باشا قائممقام كلعنبر الى قونيه مع الاحتفاظ بوظيفته كما تم نفي آخرين الى الشام. كل هذا جاء نتيجة تدخلات العسكر في الموضوع، لان الهدوء ليس من مصلحتهم بل ان وجود الحروب وعدم الاستقرار من مصلحة قواد الجيش، ولايزال يلعب العسكر في تركيا دوراً كبيراً في التغييرات السياسية[44]. وفي بداية عام 1899م ارسل محمد مدحت وزير الداخلية كتابا الى الصدر الأعظم برقم 4220[45] يشكو فيه ان واردات الحكومة تتقلص من سنة لأخرى بسبب المنازعات العشائرية والتي تمتنع من دفع الضرائب للدولة، انهم لا يستطيعون اخذ الضرائب من العشائر في كثير من الحالات بسبب امتلاك هذه العشائر السلاح، وخاصة عشيرة هماوند، ويؤكد الوزير ان هذه الأسلحة تأتي اليهم من داخل الموصل بوساطة المهربين، ويقترح الوزير تعيين ولاة امور اكفاء لجمع الضرائب ومعاقبة المخالفين.

جولة نائب القنصل الانكليزي في الموصل ويلكي في منطقة كركوك وغيرها

ترجع بداية النشاط الانكليزي بكثافة في الدولة العثمانية عامة والعراق خاصة الى مابعد الحرب الروسية العثمانية 1877-1878 وعودة التهديد الروسي وظهور الخطر الالماني في بغداد، فقد قام العقيد مايلز بجولات بين العشائر في اطراف الموصل ثم قام خلفه بلودان برحلة الى اطراف كركوك والسليمانية واربيل حتى عام 1881م[46]. لقد رافق قيام الاتحاديين بالانقلاب ضد السلطان عبد الحميد عام (1908)[47] اضطرابات في الدولة العثمانية شملت المناطق الكردية والعربية، وظهرت اصوات تنادي بالحصول على الحقوق القومية، كصوت الشيخ عبدالسلام البارزاني[48]. وحركة العشائر الكردية في مناطق كركوك والسليمانية كتحركات الهماوند ومحاولات الشيخ محمود لايصال صوته الى الانكليز بوساطة القنصلية الانكليزية في كرماشان 1910، كما جاء ذلك في وثيقة بريطانية[49] ان جولات ويلكي في منطقة كركوك واتصاله بالهماونديين، ثم زيارته الى السليمانية ومناطق بانه وسردشت في كردستان ايران اثارت زوبعة من قبل العثمانيين، ظهر ذلك جليا في الوثيقة المرقمة: 69 المرسلة من ولاية الموصل في

اواخـر شـهر ايلـول عـام 1909[50] الى الـوزارة الداخليـة، وجاء في الوثيقـة انـه تم الاستيلاء على رسالة مرسلة من قبل الشيخ عبدالسلام الى ويلكي، والـتي تحتـوي علـى مطالبـة الشـيخ مـن الانكليـز ان يمـدوا لـه العـون ضـد الحكومـة العثمانيـة، كمـا تم اعتقـال احـد الأفـراد التـابعين للشـيخ عبدالسـلام، والـذي اعـترف بوجـود علاقـة متينـة بـين الشـيخ وويلكي نائب القنصل في الموصل.

بعـد ان تم ابـلاغ وزارة الداخليـة بخـبر الجولـة قامـت الـوزارة بـابلاغ الـوزارة الخارجيـة العثمانيـة بكتابها المرقم: 756[51] ويطالـب فيـه بوضـع حـد لتصـرفات ويلكـي في السـفارة الانكليزيـة في استانة، وفعـلاً اتصلت وزارة الخارجيـة بالسـفارة الانكليزيـة وابلغتها بوضع حد لاتصالات نائب القنصل بالعشائر الكرديـة، وطالبـت بنقلـه مـن الموصل، وقـد اجابـت السـفارة وزارة الخارجيـة بـانهم حاسـبوا ويلكـي، ونقلوه الى مكان آخر.

مـن خـلال مراجعـة الوثـائق والاتصـالات يلحـظ الباحث ما يأتي:

اولاً: ادرك الانكليــز ان الدولــة العثمانيــة دخلــت مرحلـة الضـعف، وصـارت تبحـث عـن اصـدقاء تعتمـد عليهم في المستقبل لتنفيذ مخططاتها الاستعمارية.

ثانياً: كانت العشائر الكردية في كردستان العـراق خاصــة، في حالــة تحركــات ضــد سياســة الدولــة العثمانيـــة، وادرك افرادهـــا انهـــم لوحـــدهم لا يستطيعون بلـوغ مـرامهم لـذلك لجأوا الى الاتصال بالانكليز ومراسلتهم بغية مساعدتهم.

ثالثـاً: كـان الانكليـز يريـدون اثـارة العشـائر الكردية ضد الدولة العثمانية لتحقيق مصالحهم.

رابعـاً: ربمـا كـان الانكليـز ارادوا توحيـد العشـائر الكرديـة ولو بصورة مؤقتـة لتوحيـد جهودهم ضـد العثمانيين، ومـا اتصـال نائـب القنصـل البريطـاني في الموصل بالهماونديين والبارزانيين المتمثلين بالقيادة الحكيمة للشيخ عبدالسلام البارزاني الا دليـل واضـح على ذلك.

ملخص البحث

ان الدولــة العثمانيــة الــتي حكمــت الكــثير مــن الشعوب الاسلامية وغير الاسلامية لقرون عدة كانت دولــة عظيمــة ومثلــت الاســلام بأحســن صــورها في البدايـة فمنحـت الشـعوب الاسـلامية حـق التمتـع باستقلالية الحكم المحلي لقاء دفع امـوال سـنوية، وذكر اسم السلطان في خطب ايام الجمعة دليـل علـى التبعية لحكم السلطان.

لكن هذه السياسة لم تستمر طويلا فبدأت تـتغير شـيئا فشـيئا ابتـداءً مـن عهـد السـلطان سـليمان القانوني 1520-1566، اذ عين اول والٍ تركي على كردستان بعد ان كان الامراء الكرد يتوارثـون الحكـم في مناطقهم او اماراتهم ابـاً عن جد.

واعلـن السـلطان محمـود الثـاني 1808-1838 اعـادة السـلطة المركزيـة وفرضـها علـى الأقـاليم العثمانيـة سـواء العربيـة ام الكرديـة، ومـن اجـل تطبيق ذلك حاربت الامارات الكرديـة الواحـدة تلـو الاخـرى، الى ان سـقطت اخـر امـارة كرديـة عـام

1851. تعد ولاية شهرزور احد مكونات الادارة الجديدة في العراق بعد استيلاء السلطان سليمان القانوني على بغداد عام 1534، حيث قسم العراق الى اربع ولايات هي: الموصل وبغداد والبصرة وشهرزور وكانت مدينة كركوك مركز ولاية شهرزور الى ان ازيلت الولاية عام 1879 نهائيا وحلت الموصل محلها. لم تكن سياسة الدولة العثمانية تمر على وتيرة واحدة تجاه العشائر الكردية في كركوك واطرافها، بل كانت تمر حسب ظروفها العامة وشخصية الولاة وهم الموصل وبغداد، حيث حاولت زج العشائر الكردية في حروبها خارج العراق ولاسيما الحروب الروسية العثمانية 1853-1856، 1877-1878. لكن العشائر الكردية كانت لا تستجيب لنداءات السلطات العثمانية، بل على العكس من ذلك كانت تهاجم القوافل الحكومية ومخافرها. وقد فكرت السلطات العثمانية في جلب العشائر الكوردية الى جانبها بوسائل الاغراء، حيث شكلت الدولة الفرسان الحميدية لزجها في حروبها مع الروس والدولة القاجارية، لكن اكثرية العشائر الكوردية رفضت الانضمام الى تشكيلات الفرسان الحميدية. ثم حاولت الدولة فتح مدارس لابناء العشائر الكردية والعربية، ولم تنجح في هذا كذلك. وبعد فشل الدولة جلب العشائر الكردية الى جانبها عملت على ايجاد بعض العملاء من اجل احداث شرخ لضرب الكرد بالكرد ولم تتوان الدولة على تنفيذ سياسة "فرق تسد" بين الكرد، وبما ان ولاية شهرزور كانت تتاخم حدود الدولة القاجارية، فان تلك الدولة كانت تعمل على التدخل في شؤون الكرد الداخلية، وتحرضهم على الدولة العثمانية لخلق مشاكل للدولة، ومقابل ذلك تحاول الدولة العثمانية بكل الوسائل على:

1-امالة او كسب العشائر وضمان دفعهم الضرائب للدولة.

2-في حالة عدم نجاح الخطوة الاولى تعمل الدولة على اثارة الفتن والحروب الداخلية بين العشائر.

3-وفي حالة عدم نجاح الخطتين السابقتين عملت الدولة على نفي بعض العشائر الكردية في كركوك الى خارج العراق، والى ليبيا، مثلما حدث لعشيرة هماوند. وتطرقنا في بحثنا الى قيام نائب القنصل البريطاني في الموصل "ويلكي" بزيارة سرية الى كركوك والسليمانية وبانه والتقائه بالعشائر الكردية خاصة الهماوند الذين كانوا في حالة عصيان ضد الدولة العثمانية، وكذلك علاقته بالشيخ عبدالسلام البارزاني. وما اثارت هذه الجولة من مناقشات في وزارة الخارجية العثمانية، ومفاتحتها السفارة البريطانية باستيائه وتحدثنا عن عشائر منطقة بشدر ودورها تجاه الجيش الروسي، ثم اساءة الدولة العثمانية لها وقد استند الباحث فيما توصل اليه من معلومات الى الوثائق العثمانية، والى تعليلاته وتحليلاته خدمة للحركة العلمية التي يشهدها عراقنا الجديد.

*القي هذا البحث في المؤتمر العلمي لجامعة الموصل للفترة من 12-14 تشرين الاول عام 2004.

قائمة الهوامش والمصادر

1-توجد نسخة من هذا الكتاب في مركز الوثائق لجامعة الموصل، والمترجم من قبل الاستاذين الدكتور خليل علي مراد والدكتور علي شاكر (غير مطبوعة)؛ *Musul – kerkuk ilegili, Arsive Belgeleri (1525-1919) Ankra, 1993.*

2-يعيش التركمان الى جانب الكرد والعرب الاصليين في كركوك، وطوائف مسيحية مثل الكلد وآشوريين.

3-احمد عطية الله، القاموس السياسي، لبنان، 1968، ص 58.

4-قامت العشائر العربية في منطقة الكرك بسوريا بثورة عام 1892 ضد المسؤولين العثمانيين، هذا دليل واضح على رفض العشائر العربية للحكم العثماني. للمزيد ينظر: عبدالعزيز محمد عوض، الادارة العثمانية في ولاية سوريا 1864-1914، مصر 1969، ص294.

5-للمزيد ينظر: جورج انطونيوس، يقظة العرب، ترجمة: ناصر الدين اسد ود. احسان عباس، بيروت، ط 6, 1980، ص149-175.

6-للمزيد ينظر: د. عبدالستار طاهر شريف، الجمعيات والمنظمات والاحزاب الكردية في نصف قرن، 1908-1958، ط1، بغداد، 1989، ص 11-46.

7-خليل علي مراد، تاريخ العراق الاداري والاقتصادي في العهد العثماني 1638-1750، ر. م. غ. جامعة بغداد، 1975، ص 67.

8-للمزيد من المعلومات حول معركة جالديران ينظر: محمد امين زكي، خلاصة تاريخ الكرد وكردستان، ترجمة محمد علـــــي عــــــوني، ج1، ط2، 1961، ص 164-165؛ د.عبدالرحمن قاسملو، كردستان والاكراد، ط1، بيروت، ص 43-44.

9-للمزيد ينظر: عبدالرحمن قاسملو، المصدر السابق، ص 46.

10-المرجع السابق نفسه، ص 46.

11-للمزيد ينظر: عبدالله محمد علي، كردستان في عهد الدولة العثمانية من منصف القرن التاسع عشر الى بدء الحرب العالمية الاولى، ر.د.غ، جامعة صلاح الدين/ اربيل، 1998، ص 44-46.

12-مارك سايكس، القبائل الكردية في الامبراطورية العثمانية، ترجمة: هاوراز سوار علي، تقديم ومراجعة د. عبدالفتاح علي، دهوك، 2002، ص7.

13-للمزيد ينظر: سامي شورش، تنوع الكرد في العراق (مدخل الى السياسة)، اربيل، 2000، ص 55-57.

14-د. ابراهيم الداقوقي، اكراد تركيا، ج1، دمشق، 2003، ص 143؛ د. احمد عثمان ابوبكر، اكراد الملي وابراهيم باشا، بغداد، 1973، ص 16.

15-د. احمد عثمان ابو بكر، المرجع السابق، ص 14-18.

16-للمزيد من المعلومات حول عشيرة هماوند ينظر: محمد امين زكي، تاريخ السليمانية، ترجمة ملا جميل الروزبياني، بغداد، 1951، ص187-188؛ عباس العزاوي، عشائر العراق، ج2، بغداد، 1947، ص 78.

17-عبدالله محمد علي، المصدر السابق، ص 95.

18-للمزيد ينظر: المصدر نفسه، ص 96-67.

19-انظر ملحق رقم (1).

20-انظر ملحق رقم (2).

21-ولاية بغداد والموصل وشهرزور والبصرة.

22-يقول د. كمال مظهر احمد: ان اسم كركوك بصيغته الحالية ظهر لاول مرة في العهد المغولي.. للمزيد ينظر: كركوك وتوابعها حكم التاريخ والضمير، ج1، السليمانية، 2004، ص 24-27.

23-للمزيد ينظر: د. كمال مظهر، المصدر نفسه، ص 36-37.

24-عماد عبدالسلام رؤوف، الموصل في العهد العثماني فترة الحكم المحلي (1726-1834)، النجف، 1975، ص 150.

25-تاريخ العراق الاداري والاقتصادي، المصدر السابق، ص 60.

26-شاكر صابر الضابط، العلاقات الدولية ومعاهدات الحدود بين العراق وايران، بغداد، 1966، ص 21.

27 بهذا الصدد يقول الشاعر الكركوكي عطا ترزي باشي ما يلي:

موصل اولده ويلات   نافع افندي والي

ويل لكم رعيه   كول باشا شوه اهالي

كركوك شاعرلي، كركوك، 1969، ص 31.

28-انظر ملحق رقم (3).

29-انظر ملحق رقم (4).

30-انظر ملحق رقم (5).

31-انظر ملحق رقم (6).

32-لمزيد من المعلومات حول عشيرة شوان ينظر: د. رفيق شواني، مجلة (هاواري كةركوك)، العدد 4، 1999، ص 35-47.

33-وهي مركز قضاء عقرة حاليا.

34-للمزيد ينظر، مارك سايكس، المصدر السابق، ص 34.

35-جمال بابان، اصول اسماء المدن والمواقع العراقية، ج1، مطبعة المجمع العلمي الكردي، بغداد، 1976، ص 260.

36-للمزيد حول ذلك ينظر: د. كمال مظهر احمد، كردستان في سنوات الحرب العالمية الاولى، ترجمة محمد ملا كريم، ط2، بغداد، 1984، ص 148-155.

37-انظر ملحق رقم (7).

38-انظر ملحق رقم (8).

39-انظر ملحق رقم (9).

40-انظر ملحق رقم (10).

41-انظر ملحق رقم (11).

42-انظر ملحق رقم (12).

43-انظر ملحق رقم (13).

44-للمزيد حول ذلك ينظر: فيروز احمد، صنع تركيا الحديثة، ترجمة د.سلمان داود ود.حمدي حميد الدوري، بغداد، 2000، ص 272-476.

45-انظر ملحق رقم (14).

46-مارك سايكس، المصدر السابق، ص 19.

47-للمزيد ينظر: د. ارنست رامزو، تركيا الفتاة وثورة 1908، ترجمة صالح احمد العلي، بيروت، 1960؛ د. كمال مظهر احمد، كردستان في سنوات الحرب العالمية الاولى، المصدر السابق، الفصل الثاني، ص 80-130.

48-للمزيد ينظر: عبدالله محمد علي، المصدر السابق، ص 211-216.

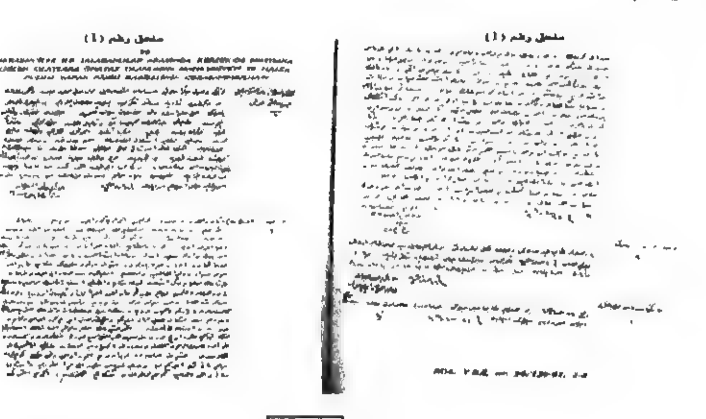
49- *I.O.R.L/ P85/ 10/ 188, summary of events in Turkish Iraq, July. 1910. (NO. 1370).*

50-انظر ملحق رقم (15).

51-انظر ملحق رقم (16).

ملاحظة:

كل هذه الملاحق (الوثائق) مأخوذة من كتاب:
Musul - kerkuk ilegili, Arsive Belgeleri (1525-1919) .Ankra. 1993



ملحق رقم (2)

BOA, Merkez Vilâyât Mazbataları, nr. 65/7

17

ملحق رقم (3)

17

ملحق رقم (4)

ملحق رقم (5)

17

ملحق رقم (6)

ملحق رقم (7)

18

ملحق رقم (8)

ملحق رقم (9)

19

ملحق رقم (10)

ملحق رقم (11)

20

ملحق رقم (12)

ملحق رقم (13)

21

ملحق رقم (15)

22

ملحق رقم (14)

١٩

ملحق رقم (16)

١٦

شخصيات كردية- نساء خالدات

ماه شرفخانم

ولدت السيدة الجليلة و الشاعرة و المؤرخة و الكاتبة اللامعة ماه شرفخانم المعروفة كثيراً بلقبها الذائع (مستوره الكوردستانية) في عام 1220هـ بمدينة سنه/ سنندج عاصمة امارة اردلان الكوردستانية المزدهرة و توفيت و دفنت فيها في حدود 1264/1263 هـ و عن عمر قارب 44 عاماً، وهي من اشراف سيدات كوردستان المعروفات بالكفاءةو الابداع و التألق و ابنة ابي الحسن بك محمد اغا ناظر الكوردستاني من قبيلة القادري، و كان جدها مدير خزينة امارة اردلان وأحد وجهائها البارزين، اما زوجها الامير خسروخان الملقب بخسرو ناكام فقد تولى ولاية الامارة المذكورة سنة 1824م عرف بكونه شاعراً ايضاً.

عرفت مستوره الكوردستانية اضافة الى نبوغها في دنيا الشعر و الادب و التاريخ، بكونها سيدة ورعة رفيعة الشرف و على قدر كبير من العفة و الحياء و امتازت بخطها الجميل المثير للاعجاب فجمعت في شخصيتها الجذابة بين الاصالة و النبل و النبوغ و تعدد المواهب و الاهتمامات.

نظمت مةستورة الكوردستانية خلال حياتها الابداعية 20 الف بيت من الشعر الفارسي الجميل، لكن المؤسف ان ديوانها الشعري الذي ضم كل تلك الاشعار، قد ضاع و اختفى في خضم الفوضى و الصراعات الدائرة في موطنها.. الى ان وفق العلامة الكبير الحاج الشيخ يحيى معرفة و بعد جهد جهيد من جمع الفي بيت شعر من قصائدها الغزلية و طبعها في سنة (1304 حسب التقويم الايراني) لدى مطبعة (شوروي) بطهران و تحت عنوان، ديوان ماه شرفخانم الكوردستانية.

و اضافة الى اشعارها الذائعة فأن مستوره الفت كتابها القيم (ميژووى كوردستان، تاريخ كوردستان) و كتاباً دينياً في موضوع العقيدة و الشرع اكد على تقوى صاحبته و تعمقها في العلوم الدينية الاسلامية، حيث انها اكملت و اتقنت دراسة العلوم الاثني عشر المؤلفة من العلوم الدينية الاسلامية و علوم اللغة العربية التي كان طلاب الدين يدرسونها و يتعمقون فيها و ينالون بها شهاداتهم العلمية، اجازاتهم الدراسية- فصارت (اي مستوره) صاحبه 12 علما، جدير بالذكر ان تسمية الملا صاحب 12 علماً ماتزال شائعة عندنا و تعني العالم الديني الملا الكامل و الضليع الذي ارتقى الدرجات الدينية العالية.

اما عن حكاية اقتران (مستوره) زوجها خسروخان فيفيد كتاب تاريخ كوردستان او تاريخ امراء اردلان، ان المذكور (خسرو) قد غضب على والد مستوره و عمها ذات يوم ثم صفح عنهما و تزوج منها ابتغاء لمصالحتهما و ترضيتهما و تطيب خاطرهما (اي والدها و عمها)، فتنعم معها بحياة زوجية عامرة بالود و التقدير المتبادلين بينهما، اذ دأب الزوجان على مدح و ثناء بعضهما البعض في العديد من منظوماتها الشعرية الفارسية.

بقي ذكره ان مستوره عاصرت الشاعر الخالد نالي (1797- 1855م) الذي نظم بحقها قصيدته الغزلية المكشوفة الشهيرة التي اثارت الكثير من الجدل و ماتزال، فاتخذ منها البعض ذريعة للتهجم على صاحبها (نالي) و النيل منه. و الواقع انه ليس واضحاً السبب الحقيقي الذي دفع بنالي لاتخاذ الموقف المذكور من مستوره، وربما كان الامر برمته مجرد نزوة طارئة او رد فعل شديد خلال فترة شبابه على موقف اثاره كثيراً، و المرجح ان تكون القصيدة تلك قد قيلت وقت كان نالي طالب علم في سنه/ سنندج.





خانزاد

عاشت الأميرة خانزاد بنت حسن بك خلال الفترة (1555-1615م)، وهي زوجة الامير (سليمان) حاكم امارة سوران المعروفة، وقد تقلدت الحكم بعد حادث مصرع زوجها غدراً، حيث تذكر المعلومات التاريخية انه اي الامير سليمان اختلف مع سلطات الحكم العثماني في بغداد حول ادارة شؤون امارته المذكورة، ولغرض معالجة ذلك الوضع و تسوية الامور بين الجانبين توجه الى بغداد، فالقي القبض عليه هناك واودع السجن في مكيدة مدبرة و قتل مسموماً. ولما علمت زوجته النابغة خانزاد بذلك قررت تقلد مقاليد الحكم و شغل مكان زوجها المغدور و معاداة العثمانيين و المحافظة على وحدة وهيبة و ازدهار امارتها التي نقلت عاصمتها الى حدود بلدة حرير الحالية حيث شيدت قلعة (كەلەسو) على جبل حرير لحماية حكمها من هجمات البابانيين.

حافظت خانزاد ابان فترة حكمها على استقلال امارتها من سيطرة خصومها العثمانيين غير معترفة بحكمهم اطلاقاً، و خدمت رعيتها بكل تفان و اخلاص محققة اصلاحات عدة و انجازات عمرانية مختلفة

فشيدت المساجد و المدارس و القلاع و القصور و الطرقات و القناطر، و ماتزال بعض قلاعها القديمة شاخصة عند قصبتي حرير و باتاس المجاورتين وهي تتحدى جبروت الزمن و تشهد على عهد الاميرة خانزاد الزاهر الغابر.

اتصفت خانزاد بكونها سيدة جذابة رائعة الجمال و ممشوقة القوام فضلاً عن شجاعتها النادرة التي اكدتها الاحداث و الوقائع التي عاشتها، اذ انها دابت على ارتداء زي الرجال و تبوأ مقدمة مقاتليها في معمعان المعارك واتون الشدائد. كما عرفت ايضاً بحنكتها و بأسها و حسن ادارتها لشؤون الحكم و تفقد احوال مواطنيها و اشاعة العدل و الامن و الاستقرار بينهم. فكثيراً ماكانت الامير تجوب بزي الرجال ومعها حراسها، ازقة و طرقات عاصمة امارتها ليلا للاطلاع على احوال الرعية و ظروف عيشهم و الاستماع الى شكاويهم و مظالمهم عن قرب و تلبية حاجات الفقراء و المعدمين منهم بشكل خاص، لكن ذلك العهد الزاهر و المشرق من حكم امارة سوران لم يعمر طويلاً اذ ان رحيل اميرتها البارعة عن الدنيا كان ايذانا بافول بريق مجدها السابق فدب فيها الضعف و التدهور في ظل امرائها و قادتها الذين لم يحسنوا ادارة شؤون امارتهم و المحافظة على مأثر اميرتهم الراحلة، فاستغلت السلطات العثمانية ذلك الوضع سريعاً و ارسلت جيشاً كبيراً باتجاه حرير للقضاء على امارة سوران و اخضاعها دون عناء، و بذلك حانت نهاية امارة سوران و مجدها الباهر و طويت تلك الصفحة المشرقة من حكم اميرتها الشهمة المقدامة (خانزاد) التي خلدها التاريخ بأعتبارها واحدة من اشهر و ابرع سيدات الكورد في سفر هذه الامة و ضمائر و اذهان ابنائها الاوفياء..



قتل رضا شاه البهلوي الأمير شامراد خان، اخر امراء امارة اللر الصغرى غيلة و غدراً عام 1925م، فانتفضت اخته الاميرة الفيلية الجسورة (قدم خير) انتقاماً له، حاملة لواء الثورة و التمرد، فوفقت في فترة وجيزة من جمع عدد كبير من المقاتلين حولها و عزمت على تحرير ارضها و شعبها من حياة الذل و الاضطهاد السائدة عهدذاك، فارسلت بهذا الخصوص رسالة الى الشيخ محمود الحفيد عارضة عليه توحيد جهودهما بهدف تخليص الكورد من مظالم و احتلال الاجنبي، فقد جاء في نص الرسالة انها تحارب في

كوردستان ايـران التعسف و الاستبداد و تـرفض الخضـوع لـنير العبوديـة وان تتحـول بلادهـا الى لقمـة سـائغة للاعداء. كما اوضحت للشيخ ان شقيقها قتـل ظلماً و غـدراً، فدعتـه الى توحيـد قواتهمـا و امكاناتهمـا المتاحـة في جبهة واحدة من اجل تحررهما المشترك في العراق و ايـران مؤكـدة في نفس الوقت اسـتعدادها التـام لوضـع كـل امكاناتها المتوفرة من الرجال و الاسلحة و الاعتدة تحت تصـرف الشـيخ الحفيـد، و بحسـب قولهـا في الرسـالة فـان تلك الامكانات و التجهيزات كانت تكفيهما لمدة عامين. بيد ان الشيخ الحفيد لم يعط رسـالتها اذنـاً صـاغية و لم يلب دعوتها المخلصة ظناً منه ان اعوانـه و انصاره في كوردسـتان العـراق سـوف يبتعـدون عنـه في حـال حصـول اتفاق كهذا بينهما لزعمهم ربما ان زعيمهم تركهم و فرط بهم من اجل اموال و ثروات اميرة موسرة!

وفي تلك الاثناء بعث رضا شاه البهلوي برسالة الى الاميرة الثائرة عارضا عليها الزواج وذلك بهـدف التـأثير عليهـا و اقناعهـا بالعـدول عـن موقفهـا المعـادي لـه و بالتـالي القضـاء علـى انتفاضـتها الباسلة ضـمن لرسـتان الصغرى، و بحسب بعض المعلومات المطلعة فان قدم خير ردت على رضا شاه برسـالة جوابيـة مقتضـبة قائلـة فيها: انني لست امراة حتى اتزوج، بل انت امراة!!

ولما تسلم الشاه المذكور هذا الرد المهين و القاسي، جهز جيشاً كبيراً و ارسله عـاجلاً الى حـدود ولايـة اللـر الصغرى للقضاء على انتفاضتها، فاحدث هناك القتل و النهب و الخراب بينما استمر الثوار الفيليون الشجعان من جانبهم بمقاومة الغزاة الفرس و الدفاع ببسالة عن ارض وطنهم طويلاً. بيد ان كفة الصراع مالت اخيراً لصالح الغزاة فأنهارت الانتفاضة نتيجة لجملة من الاسباب و الظروف الموضوعية و في مقدمتها انشقاق بعـض الثوار الفيليين الذين غررت بهم حكومة الشاه فأنسحبوا من صفوف اخـوتهم الثـوار في ظـرف عصـيب، هـذا فضلاً عـن حصـول نقـص كـبير في الاسلحة و الاعتـدة لـدى الثـوار و امتنـاع العشـائر الكورديـة المجـاورة عـن امدادهم بتلك المستلزمات الحربية و رفدهم بالمقاتلين، كذلك كان لمرسوم العفو العام الذي اصـدره الشـاه عـن الثوار الاثر البين في اضعاف الانتفاضة و بالتالي اخمادها.

كما كتب رضا شاه المخادع و المراوغ رسالة الى قائدة الانتفاضة قدم خير، ارسـلها مـع نسـخة مـن القـرآن الكـريم كهدية اليها، لتقتنع بان العفو العام المذكور صادر عن نيـة صـادقة لاشـائبة فيهـا و يكـون المصـحف الشـريف المرسل اليها شاهدا على ذلك. فاقتنع معظم الثوار بما اعلنه الشـاه و سـلموا انفسـهم بمـن فـيهم زعيمـتهم الى ازلام الشـاه و قواته فنفذ حكم الاعدام شنقاً بأغلب قادة الانتفاضة، فتفيد معلومـة بهـذا الصـدد ان عـدد القـادة النـابغين الـذين اعدمتهم سلطات الشاه في ذلك الظرف بلغ 17 قائداً، اما قدم خير نفسها فأنها بعـد اسـتسلامها لقائـد قـوات الشـاه، ارسلت الى طهران، فلم يقتلها رضا شاه بـل تعمـد ايـداعها السـجن لتعـاني العـذاب و الالام في زانزانتهـا، لكنهـا ظلـت صامدة شامخة دون ان تفكر لحظة في طلب العفـو و النجـاة كمـا وعـدها الشـاه، الى ان فارقـت الحيـاة عزيـزة ابيـة و مرفوعة الرأس، فالتحقت بركب الخالدين في سجل نضالنا القومي و الوطني المشرف.



حفصه خان النقيب

هي شخصية كوردية عالية الشأن في المجتمع الكوردي المعاصر، ولدت في مدينة السليمانية عام 1881م حيث نشأت و نبغت في ظل اسرتها الدينية المهيبة، فقد كان والدها الشيخ معروف النقيب حفيد الحاج كاك احمد الشيخ شخصية دينية و اجتماعية مرموقة و سيدا معززاً لدى المسؤولين العثمانيين الذين منحوه لقب (النقيب) الذي اقترن بأسمه و اسماء افراد اسرته من بعده.

وعلى دأب والدها الجليل اتسمت حفصه خان بصفات حميدة كالشجاعة و الجود وطيبة القلب و حلاوة اللسان و سائر السجايا الحميدة الاخرى التي جعلت منها سيدة عصرها الاولى على صعيد السليمانية وكوردستان. كما صار مضيفها الواسع ملاذ نساء عصرها اللواتي كن يلجأن اليها بقصد معالجة مشاكلهن الاجتماعية و مصاعب حياتهن اليومية فصار مجلسها بمثابة محل قضاء لحسم قضاياهن و تأمين حقوقهن وتذليل معوقاتهن الحياتية. و فضلاً عن ذلك بذلت حفصه خان جهوداً حثيثة في مجال تعليم و تثقيف نسوة عصرها و ساهمت مساهمة فاعلة في ارساء دعائم اول مدرسة كوردية خاصة بتعليم المرأة في تاريخ امتنا، و كانت هي نفسها من طلبتها و المبادرة باهداء دار شخصية لها لتستغل كبناء لتلك المدرسة الرائدة.

اجمالاً برعت حفصه خان في مجال اسهاماتها و مبادراتها الخيرية المتعددة التي كرستها لخدمة شعبها وامتها فنشير هنا الى دورها المتميز ضمن اللجنة النسوية التي تشكلت في السليمانية اوائل عام 1942م بهدف جمع التبرعات لصالح المحتاجين و المعوزين الذين انهكتهم تبعات و ظروف الحرب الكونية الثانية (1939-1945) وكما اسلفنا.

لم تقتصر ابداعات و عطاءات حفصه خان على المجالات التي ذكرناها، بل ان قضايا النضال الوطني و القومي شغلت ايضاً اهتمامها كثيراً، اذ انها وقفت موقفاً نضالياً مشرفاً من انتفاضات ابن عمها الشيخ محمود الحفيد و تعرضت مع زوجها الشيخ قادر الحفيد (ابن عمها) و اقاربها الى الكثير من المعاناة و المصاعب جراء الاخفاقات التي تعرض لها الشيخ محمود ولاسيما في اعقاب انتكاسة انتفاضته الاولى و اسره ثم نفيه الى الهند

انذاك حيث عانت حفصه خان و اسوة باقارب الشيخ الحفيد و مقربيه من ظروف التشرد و ضنك العيش داخل الحدود الايرانية رغم الالتفاتة الودية التي خصها بهم هناك المخلصون الغيارى من رجال العشائر الكوردية الايرانية.

كما وجهت حفصه خان رسائل و نداءات عدة الى احرار العالم للوقوف مع حقوق و تطلعات شعبها الكوردي المظلوم و بضمنها رسالتها الهامة الموجهة الى عصبة الامم عام 1930م بشأن تلبية المطالب القومية العادلة للكورد و التي تنكرت لها الحكومة العراقية و حليفتها بريطانيا. ثم سلكت فيما بعد موقفاً قومياً مشرفاً من جمهورية كوردستان (مهاباد عام 1946) التي ايدتها و ساندتها باخلاص منذ ميلادها فأثنى عليها الزعيم قاضي محمد بسبب ذلك و اعرب لها من خلال رسالته الودية الموجهة اليها، عن خالص الوفاء و الامتنان.

كما خصت حفصه خان زوارها و ضيوفها القادمين اليها من مختلف ارجاء كوردستان و العراق و دول الجوار و اوروبا بالترحاب و الرعاية و الحفاوة وبضمنهم عدد من المستشرقين الذين قصدوها للاستفادة من معرفتها و خبرتها باحوال و شؤون المنطقة.

و الواقع ان حفصه خان كرست جل عمرها من اجل مثلها و مبادئها العليا و قيمها النبيلة التي امنت بها و عملت من اجلها بأخلاص طويلا و ضحت في سبيلها بالكثير من طاقاتها و ممتلكاتها، و ظلت حتى نهاية عمرها الخير المبارك نصيرة الفقراء و المحتاجين و الغرباء و عابري السبيل الذين اغدقت عليهم بسخائها المعهودة و شملتهم باللطف و الود. وتستذكر هنا موقفها الانساني النبيل من السجناء البصريين القابعين في سجن السليمانية الذين طلبوا منها مساعدتهم في ذلك الظرف الصعب المحيط بهم وهم غرباء و يبعدون بمئات الكيلومترات عن اهلهم، فبادرت حفصه خان و على دأبها المعروف، بتلبية طلبهم و رعايتهم طيلة وجودهم في السليمانية عهدئذ. وجاء في نص رسالتها الموجهة اليهم بهذا الشأن: "اعتبروا انفسكم ضيوفي طيلة وجودكم في السليمانية و اطلبوا مني ما يطلبه الابناء من امهاتهم و انني هنا بمثابة امكم الى ان تقر عيونكم بلقاء امهاتكم".

هكذا عاشت حفصه خان دائبة على الخير و العطاء و المواقف الوطنية و الانسانية الرفيعة الى ان توفيت باجلها المحتوم من جراء مرض السرطان بتاريخ 15 نيسان عام 1953م ووري جثمانها الطاهر الثرى في مقبرة (سهيوان) المطلة على السليمانية بمهابة قبالة سفوح گويژه و ازمر الخلابة.

*مستل من كتاب للباحث الكردي عمر علي شريف بعنوان (استذكارات من تاريخ الكرد الحديث) الصادر ضمن مطبوعات مؤسسة الشفق الثقافية في كركوك سنة 2005.

محطات ثقافية

التفاعل اللغوي بين اللغتين العربية و الكردية

د. عادل كرمياني

جامعة بغداد/ كلية اللغات

من المعروف عن اللغة انها وسيلة للتعبير عن خلجات النفس البشرية، و انها اداة للتفاهم بين الناس في حياتهم اليومية الاجتماعية. و نظراً لأن غالبية المجتمعات البشرية تتكون من عدة اقوام بشرية لكل منها لغتها الخاصة التي تحدد هويتها و انتماءها القومي، و لكون لغات العلم تجاوزت الان الثلاثة الاف لغة لذا بات من الضروري تعلم لغات الأقوام الأخرى لما فيها من فوائد اجتماعية و دلالات حضارية لا يستطيع الانسان المعاصر اينما كان الاستغناء عنها، و تزداد مثل هذه الأهمية بالنسبة لأبناء البلد الواحد الذين حتماً سيلتقي بعضهم بالبعض الاخر في العديد من المناسبات الاجتماعية و الوطنية.

من المعروف عن اللغات انها ذات توزيع جغرافي، و ان لغالبية لغات العالم العديد من اللهجات التي هي الاخرى لها نوع من التوزيع الجغرافي، و هكذا يكون لكل لغة موقعها الجغرافي في طوبوغرافية لغات العالم، و لغالبية لغات العالم طوبوغرافية خاصة بلهجاتها. و هكذا نجد هناك لغة فصيحة يطلق عليها دي سوسير (anguage) تكون هي لغة الكتابة و الأدب، و لغة اخرى يطلق عليها دي سوسير (speach) تكون يومية متداولة بكثرة بين الناس.

ومن يتمعن في طوبوغرافية لهجات اللغة العربية واللغة الكردية في العراق يجد نوعاً من التماس الجغرافي بينهما في بعض المدن العراقية مثل مندلي و زرباطية و طوزخورماتو و مخمور و موصل و سنجار، حيث يتحدث سكنة هذه المدن باللغتين العربية و الكردية، و تقل او تنعدم مثل هذه الظاهرة اللغوية كلما توغلنا في العمق. و بشكل عام هنا بعض المفردات الكردية في اللغة العامية للأخوة العرب في العراق، و بإمكان قارئ القواميس و المعاجم الكردية ان يجد العديد من المفردات العربية

التي دخلت اللغة الكردية لكرد العراق و يعود السبب فيها الى واحد من الأسباب الآتية:

1-تأثير القرآن الكريم و الدين الاسلامي الحنيف الذي يعتنقه الشعبان العربي و الكردي منذ اربعة عشر قرناً، و استخدام العديد من الايات القرآنية من قبل المواطن الكردي اثناء صلاته او في خطبة الجمعة من قبل الائمة الكرد، و كذلك استخدام الأحاديث النبوية الشريفة في تلك الخطب والمناسبات الدينية.

2-رحابة صدر المواطن الكردي تجاه الأخوة العربية ± الكردية و تجاه تعلم اللغة العربية واستخدام بعض مفرداتها في لغته القومية.

3-تعدد مجالات التعامل التجاري بين العرب و الكرد في العراق و سوريا مما ادى الى كثرة الترحال و التواصل بين ابناء هاتين القوميتين و ساعد هذا الجانب على سهولة انتقال بعض المفردات العربية الى اللغة الكردية و العكس بالعكس خاصة في اللغة العامية العربية للأخوة العرب في العراق.

و ادناه جدولان احدهما خاص بالمفردات العربية في اللغة الكردية و الاخر خاص بالمفردات الكردية في اللغة العامية لعرب العراق و يلاحظ فيها قلة المفردات، الكردية المستخدمة فيها:

(جدول بالمفردات العربية في اللغة الكردية)

الكلمة العربية	الكلمة الكردية	الجملة الكردية	معناها
وزارة	وەزارەت	وەزارەتی داد	وزارة العدل
وزير	وەزير	وەزيری پەروەردە	وزير التربية
كتاب	كتێب	كتێب سوود بەخشە	الكتاب مفيد
ثروة	سەروەت	بازرگان سەروەتی زۆری هەیە	التاجر لديه ثروة كثيرة
ارض	عەرز	عەرز بۆ كشتوكاڵ باشە	الارض مفيدة للزراعة
ذات	زات	زاتی خوا پیرۆزە	ذات الله مقدسة
صابون	سابوون	دەستت بە سابوون بشۆ	اغسل يديك بالصابون
حاجة	حاجەت	پیاوەكە حاجەتی ناو ماڵی كڕی	اشترى الرجل حاجة البيت
حج	حەج	حەجكردن لە	الحج من اركان الاسلام

		بناغەکانی ئیسلامە	
حاج	حاجی	حاجی له ماڵی خوا گەڕایەوە	عاد الحاج من بيت الله
حلاوة	حەڵوا	باوکم حەڵوای بۆمان کڕیوە	اشترى والدي الحلاوة لنا
حرام	حەرام	خوا سزای کاری حەرام دەدات	يعاقب الله العمل الحرام
حكمة	حیکمەت	لوتکەی حیکمەت ترسانە خوایە	رأس الحكمة مخافة الله
حكم	حوکم	حوکمی قورئان زۆر ڕەوایە	حكم القرآن عادل جداً
حاكم	حاکم	خوا باشترین حاکمە	الله احسن الحكماء
حكومة	حکومەت	سەرۆکی حکومەت ئازایە	رئيس الحكومة شجاع
حرمة	حورمەت	ئافرەت حورمەتی خۆی هەیە	للمرأة حرمتها
خياط	خەیات	براکەت خەیاتێکی زیرەکە	اخوك خياطٌ ماهر
صينية	سینی	سینیەك چایمان بۆ بهێنە	اجلب لنا صينية الشاي
صوفي	سۆفی	سۆفی عەلی پیاوێکی باشە	علي الصوفي رجل جيد
شفق	شەفەق	شەوقی شەفەق زۆر جوانە	ضياء الشفق جميل جداً
سكر	شەکر	شەکر و شیر تامی خۆشە	السكر و الحليب مذاقهما طيب

خائن	غایەن	مرۆڤی غایەن نەفرەت لێکراوە	الانسان الخائن منبوذ
خيانة	خیانەت	خیانەت کارێکی خراپە	الخيانة عمل سيئ
فقيه	فەقێ	فەقێ ئەحمەد لە خوا ترسە	الفقيه احمد رجل تقي
فلس	فلس	دینار هەزار فلسە	الدينار الف فلس
قبض	قەبز	سکم زۆر قەبزە	بطني مقبوضة جداً
ملا	مەلا	مەلا کەریم لە مزگەوت نوێژ دەکات	يصلي الملا كريم في الجامع
مبارك	موبارەك	مانگی رەمەزان موبارەکە	شهر رمضان مبارك
ظالم	زاڵم	زاڵم دوشمنی خوایە	الظالم عدو الله
زكاة	زەکات	زەکات لە بناغەکانی ئیسلامە	الزكاة من اركان الاسلام

(جدول بالمفردات الكردية في اللهجة العامية العربية البغدادية)

الكلمة الكردية	معناها بالعربي	مثال من اللغة العامية العربية
یەك	واحد	كلها يك حساب
چارە	علاج	ماله چاره
بەخت	حظ	عليك ببختك
تاك	مفرد	لابس قوندره تك وتك
دیوەخان	مضيف	رحت للديوان
گوێز	جوز	جيبنا جوز من اربيل
بەسە	كفى	بسعاد لا تحجى
خۆش	جيد	اكلت خوش تفاحه
چارەك	ربع	جيبنا جارك لحم
هیچ	لاشيئ	اشسويت؟ هيج



انتفاضة الشيخ سعيد في رؤى المثقفين القوميين الأتراك

دلشا يوسف



هناك خوف قابع يقضم دواخل القوميين الأتراك منذ بدايات الصحوة القومية في تركيا بالأخص بعد تأسيس الجمهورية التركية على يد اتاتورك و ما زال ذاك الخوف قائما. يخال الى نفس كل من له علم بالتطورات التاريخية للجمهورية التركية و الى هذا اليوم ان الأتراك و بدلا من ضمور هذا الخوف لديهم مع الزمن عكس ذلك يكبر و يكبر و يتحول الى هالة سوداء تسيطر على ادمغة و فكر القوميين الأتراك ككل و بالأخص المثقفين منهم و تجعلهم سوداويين ليست بمقدورهم رؤية الألوان و الأطياف الأخرى و لا يشعرون بالتالي بالتطورات التي تحصل من حولهم.

ليس بعيدا و انما في ذكرى انتفاضة الشيخ سعيد المصادف لشهر شباط هذا العام، جالت روح الشوفينية القومية لدى المثقفين القوميين الأتراك من جديد كعادتهم كما هو عليها وضعهم في كل مناسبة لا ترضي شعورهم القومي المريض. و الأمر الذي يزيد حنقهم هو التطورات التي تجري في العراق و التي تشعرهم بغصة بالأخص عندما تلمح في ذاكرتهم قضية كركوك-الموصل. يصابون بالأرق و الهذيان و تبدأ اقلامهم التي تراجع الشوفينية و التعصب بتدوين افكارهم التي يريدون بها تسميم ذهنية الأجيال الجديدة.

اخترت للقراء نموذجا واحدا فقط من هؤلاء المثقفين و سأحاول ترجمة أفكاره لكم و بالتالي ساترك لكم الحكم عليه، و هو الكاتب التركي المعروف "أمين جولاشان"، الذي يكتب على الأغلب في جريدة حرييت التركية.

يقول امين جولاشان في بدء مقالته و هو يتأنى الما "ان الجيل الجديد ليس له علم بما جرى في التاريخ القريب و من قام بابتلاء الجمهورية التركية بالأحداث المروعة و النتائج التي تمخضت عنها"

يتحدث الكاتب جولاشان عن احدى تلك الحوادث وهي انتفاضة الشيخ سعيد. حيث يوجز الحادث كالاتي:

"في شهر شباط 1925. اي قبل ثمانين (80) عاما من الآن. انشغلت حكومة الجمهورية الفتية التي لم يتعد عمرها حينها سنة و نصف ببلاء كبير. قام المسمى الشيخ سعيد بالعصيان في جنوب شرق تركيا.

كانت انتفاضة دينية كردية بنفس الوقت، تغلغل العصاة في شرق و جنوب شرق البلاد، قتلوا جنودنا و اعداداً كبيرة من الموظفين و المدنيين، سيطروا على المناطق و الأقضية واحدة تلو الأخرى. حيث ان جمهوريتنا لم تكن ذات قوة و شأن في ذاك الحين.

فرض العاصون سيطرتهم على مدن و قصبات منها: الازغ، مادن، سيفرك، أركاني، وارتوا و موش. حاصروا ديار بكر و نجحوا في التسلل عبر اسوارها الى الداخل، لكنهم لم يستطيعوا السيطرة على المدينة.

كانوا قد سمّوا الجمهورية و حكومتها (بالكفار و غير المؤمنين).

انتفضت أنقرة على اثر ذاك الحادث، قدم رئيس الوزراء (فاتح اوكيار) استقالته، و عين (عصمت اينونوا) بدلا عنه على طلب مصطفى كمال باشا.

تم الإعلان عن حالة الطوارئ في المنطقة، و من ثم الإقرار بقانون (تقرير السكون). بالتالي منحت الصلاحيات الطارئة للحكومة بصدد العصاة. بعد حوادث و معارك طويلة، تم اعتقال كل العصاة على رأسهم الشيخ سعيد. تم ارسال المعتقلين العصاة الى محكمة الإستقلال من اجل المحاكمة، حيث تمت محاكمتهم في دياربكر نفسها.

بقرار من المحكمة تم اغلاق جميع التكيات و اماكن العبادة حيث كانت قد تحولت الى اعشاش للفساد في البلاد.

اعلن الحكم بالإعدام بحق 48 شخصا، و حكم على البعض منهم بالسجن، و اعلان براءة آخرين.

اعلن رئيس القضاة (مظهر مفيد) قرار المحكمة مصحوبا بضحكة منه "لقد سرتم من اجل كردستان مستقلة. اعاق الجيش الجمهوري ذلك، حيث باءت محاولتكم بالفشل. ليعرف الجميع ان حكومة الجمهورية الفتية لا و لن تعطي المجال لأي فساد أوعصيان. نعم هذه هي القوانين المقهرة لجمهوريتنا و لكنه الحكم العادل للقوانين. خذوا المحكومين".

بدأ العصيان في شباط 1925 و انتهى في شهر حزيران نفس العام مع اعتقال العصاة و الحكم عليهم.

تمت اقامة المشانق في ديار بكر، حيث اعدم (48) عاصيا حكم عليهم بالإعدام، بعد فشل الإنتفاضة الدينية الكردية و ذلك في مساء (28) حزيران.

إنتهى عصيان الشيخ سعيد، لكن كانت هناك مصائب اخرى بالمرصاد تستهدف النظام الجمهوري. بعد هذا الحادث بعام واحد، في صيف 1926، حدثت عملية اغتيال فاشلة استهدفت آتاتورك في مدينة ازمير و تمت محاكمة المجرمين الذين ثبت

عليهم الجرم و الحكم عليهم بالإعدام من قبل محاكم الإستقلال.

بعد فاصل مضى عليه اربعة (4) اعوام، استشهد الضابط (كوبلاي)، في ناحية منمن التابعة لأزمير، بعدما تم الحصول على جسده مقطعا لأوصال مستخدمين مقص الأخشاب. كذلك تمت محاكمة المجرمين من قبل ديوان الحرب و اعدم الذين ثبت عليهم الجرم.

لكن يبقى عصيان الشيخ سعيد من أكثر تلك الحوادث التي كلفت وطننا الكثير.

في تلك الفترة كانت مسألة كركوك و الموصل موضوع الساعة. و تركيا كانت تريد ضم هذه المنطقة (التي كانت تحت الإنتداب البريطاني) والتي تقع ضمن اطار الميثاق المللي،و تشكل غالبيتها الأتراك.

تم النقاش على ذاك الموضوع في معاهدة لوزان (1923) و لأن تركيا و بريطانيا لم تصلا الى تفاهم بصدد المشكلة، تم الإقرار بحل المشكلة من قبل جمعية الأمم (الأمم المتحدة حاليا).

انتفاضة الشيخ سعيد و انتفاضة النصطوريين التي انفجرت في منطقة هكاري، عملا تأثيرهما على النظام الجمهوري الفتي بشكل سلبي حيث جعلوه هشا و ضعيفا.

على اثر ذلك اطلقت بريطانيا تهديدا موجزه "اي تعد ولو صغير من قبلكم على هذه المناطق، سوف يكون بمثابة اعلان الحرب". نحن كنا ضعفاء حينها لذلك لم نستطع فعل اي شيء.

أقرت جمعية الأمم بوضع كركوك و الموصل ضمن حدود الدولة العراقية الدمية و المعلنة لتوها من قبل البريطانيين، حيث كانوا قد اشاروا على حدودها بخط برأس عكازتهم! نعم هكذا فقدنا كركوك و الموصل!

بعد سرد أمين جولاشان للأحداث التاريخية على قريحته لا ينسى أن يربطهم بالأحداث الجديدة التى جرت في المنطقة و بالأخص ما جرى في العراق و التي اضطرت الفلول الباقية من القوات التركية المتقوقعة في كردستان على اثر ذلك للمغادرة. حيث يقول:

(بعد ذلك بسنوات، وضعوا رؤوس ضباطنا في الأكياس، حيث لم يعد لنا ثقل في المنطقة. كان انتفاضة الشيخ سعيد مجرد بداية، ها نحن نعيش نفس الظروف بعد سنوات طويلة مرت).

انه لأمر عجيب! قبل تسعين90 عاما من الآن و في مثل هذه الأيام بالذات واجهتنا ادعاءات جينوسايد الأرمن، كذلك عصيان الشيخ قبل ثمانين 80 عاما و في مثل هذه الأيام بالذات، و بعد ذلك حزب العمال الكردستاني..... وهلمجرا.

العالم الغربي يثير، و يضغط....أما المصائب فيعاني منها اناسنا. حتى رئيس الوزراء إضطر في النهاية للإعتراف بالحقائق التي كنت اصرخ و انادي بها. حيث قال "يعمل الإتحاد الأوروبي على تقسيم تركيا".... صباح الخير!).

كل من يقرأ أفكار أمين جولاشان ستظهر له جليا ما يعشه المثقفون القوميون الأتراك من

هستريا و دوغمائية يجعلهم يشكون حتى في اقرب حليف لهم. ان مجرد قبول الإتحاد الأوروبي لترشيح تركيا رغم كونها دولة اسلامية للإنضمام للإتحاد الأوروبي، يضعها في راس قائمة حلفائها، حيث عملت اوروبا دائما لفسح المجال امام تركيا كي تتقدم من جميع النواحي لتصل الى درجة تتلاءم فيها مع بنود اتفاقية كوبنهاكن التي بتحقيقها تؤهل تركيا للإنضمام الى الإتحاد. و لكن اين الأتراك من هذه البنود. حيث لم يطرأ على ذهنيتهم و مفاهيمهم اي تطور ملحوظ سوى انهم و منذ اعلان الجمهورية و باعتلاء آتاتورك الرئاسة و انتهاءً بالحكومة الحالية لم يعملوا إلا على تقليد الأوروبيين بالمظاهر فقط و لم يتعلموا منهم مفاهيم حماية حقوق الشعوب و الحرية و الديمقراطية، و لم يعرفوا ايضا بأن تلك المظاهر لا تكفي لخداع الأوروبيين و الشعوب.

يذكر أمين جولاشان في نهاية مقاله مؤكدا وقوف العالم الغربي وراء اغلبية المصائب التي حلت بتركيا كالآتي:

"تسبب العالم الغربي بإبلاء تركيا بمصائب كثيرة، بالأخص منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر (18). الحوادث الأرمنية، العصيانات الكردية، العصيانات الدينية، منظمة اصالة الأرمنية الإرهابية، و بعدهم حزب العمال الكردستاني. تعد هذه الحوادث التي ذكرتهم بعض الأمثلة فقط.

عشنا انتفاضات متتالية على ارضنا. منهم 43 انتفاضة في المرحلة العثمانية، 28 انتفاضة في فترة حرب الإستقلال، 18 انتفاضة في مرحلة آتاتورك 1923- 1938. كانت للغرب يد في كل هذه الإنتفاضات.

لم يفسحوا لنا مجالا للراحة. ضربونا دائما من الخلف، سواء في الداخل اوفي الخارج. لدرجة أن رجب طيب أردوغان (رئيس الوزراء الحالي) ايضا اعترف بهذه الحقائق بصدد الغرب.

لكننا هنا....

و سنبقى دائما"

بالشعار الأخير الذي اطلقه جولاشان، يؤكد للعالم و بإسم كل المثقفين القوميين المتعصبين الأتراك، انهم باقون على موقفهم و لن يغيّروا من مفاهيمهم الشوفينية شيئا، و لن يعترفوا بذنوبهم التي اقترفوها بحق الشعوب في المنطقة و على رأسهم الشعب الكردي و الأرمني.

متى كان طلب العفو و السماح عن الذنب تنازلا و ضعفا، و متى كان العمل على تغيير الذهنية و المفاهيم الدوغماتية و مواكبة العصر و التطورات، و التشبث بالسلام و الديمقراطية إهانة للشعوب. مادام المثقفون القوميون الأتراك يسيطرون بأقلامهم و افكارهم الصدئة على أهم وسائل الإعلام في تركيا و يعملون متقصدين على تلقين الأجيال الجديدة التي تتأمل الشعوب منهم الخير، بالتالي تهز لهم الحكومات التركية رؤوسها اذعانا بالرضى، فلن يضرّ هنا تكرار الجملة الساخرة التي أطلقها جولاشان اثر اعتراف طيب اردوغان المتأخر لحقيقة صرخاته، و لكن مع زيادة صغيرة "صباح الخير، يا مثقفي تركيا القوميين و المتعصبين، الى اين؟!"

كردستان العراق:
ضرورة تجاوز العصبية الحزبية إلى المؤسساتية الديمقراطية

د. عبدالباسط سيدا

لقد أثارت الجريمة التي اقدم عليها الارهابيون في هولير/اربيل مؤخراً الكثير من الحزن والتساؤلات، شأنها في ذلك شأن الجرائم الاخرى التي يتعرض لها الشعب العراقي بمكوناته المختلفة يومياً، هذه الجرائم التي يقدم عليها -- من دون أي التزام بوازع وطني، ديني أو انساني- أولئك الذين يرون أن هناك تناقضاً اساسياً بين مصالحهم ومصالح أسيادهم من جهة، وتخلص الشعب من ربقة الدكتاتورية وآثامها من جهة ثانية.

لكن الذي أضفى قتامة خاصة على جريمة هولير، يتمثل في أمرين اثنين.

الأول: يتشخص في واقع الهدوء النسبي الذي كانت تعيشه كردستان ؛ فجاءت هذه الجريمة البشعة لتكون نذير شر، نأمل الا يتمكن اصحابه من ارتكاب جرائم اضافية هناك، بل الا يتمكنوا من ذلك في كل أنحاء العراق. وهذا لن يتحقق من دون اعادة النظر في اجراءات الحماية والوقاية واستشفاف الخطر قبل وقوعه. والأمر الذي يثير التساؤل في هذا المجال هو مغزى ترك الناس يتجمعون أمام مراكز التطوع سواء في بغداد أو غيرها من المدن العراقية، بما فيها هولير. هذا في حين أن الفباء الأمن تقتضي هذه الأيام ايجاد حل نهائي لهذه الظاهرة. اما أن يترك الناس يتجمعون بصورة يومية أمام المراكز المعنية في انتظار دورهم لتقديم الطلبات أو اجراء المقابلات أو ما شابه، فهذا عاقبته منح الارهابيين فرصاً ذهبياً للانقضاض على هؤلاء الشباب الذي قدموا من جميع أنحاء العراق بقصد حماية مستقبل البلد وأمنه. وهذا هدف يتعارض بالجملة والتفصيلات مع المشروع الارهابي، هذا المشروع الذي ينفذ حالياً في العراق بدعم وتوجيه من قوى محلية واقليمية، وربما دولية، تستهدف جميعها من مواقع مختلفة زعزعة الاستقرار في البلد، وافشال المشروع الديمقراطي فيه.

اما الأمر الثاني الذي أدى إلى تعميق حدة الحزن والقهر لدى الناس، بعد أن شاهدوا بأعينهم اشلاء ودماءالضحايا البريئة تتناثر في كل مكان امام المركز المستهدف في هولير، فهو يتجسد فيما يسمعونه ويتابعونه من جدل ومناقشات بين الحزبين

الكرديين الرئيسيين في كردستان العراق؛ وهما الحزب الديمقراطي الكردستاني والاتحاد الوطني الكردستاني بخصوص توحيد الادارتين، وكيفية توزيع السلطات، وآليات الحكم، وغير ذلك من المسائل الخلافية التي لم تعد خافية على أحد.

إننا هنا لسنا في وارد التفصيل في دلالات وأبعاد خروج الملايين الكردية للإدلاء بأصواتها، تعبيراً عن رغبتها في غد ديمقراطي تعددي مشرق. كما إننا لانريد اعادة الحديث حول التضحيات الجسام التي بذلها الشعب الكردي على مدار تاريخه من أجل الحصول على حقوقه المشروعة. ولا نود الدخول في دقائق الموقف الكردي العام المتابع لما يجري في كردستان العراق. فالملايين الكردية في أجزاء كردستان الأخرى (تركيا- ايران- سورية) والمهاجر تعقد آمالاً كبيرة على تجربة الديمقراطية الحديثة العهد في كردستان العراق؛ وتأمل ان تكون بداية عهد جديد يسترجع الشعب الكردي فيه حقوقه؛ ويستمتع بهويته القومية التي كانت - وما زالت- هدفاً لهجمات القوى المتعصبة الانعزالية سواء تلك التي تمارس الحكم في الدول التي تقتسم كردستان، أو تلك التي تدور في فلكها، وتردد مزاعم السلطات من دون نقد أو تمحيص...

إن المتابع لما يتسرب من أنباء وتصريحات، وما يشاهده على الأرض من نتائج، يدرك ومنذ الوهلة الاولى أن الوضع الحالي في كردستان العراق ليس على ما يرام؛ وهو مرشح لمزيد من التعقيد والتداخل ما لم تتخذ الخطوات السليمة التي من شأنها تعزيز الأمل والثقة لدى الناس هناك، هؤلاء الذين ينطلقون من وجود وحدة مصيرية بين حياتهم وأمورهم الخاصة من ناحية، والوضع العام من ناحية ثانية؛ وحدة تصل إلى حد التماهي.....

أما العوامل الكامنة وراء التشنج الذي يخيم راهناً على كردستان العراق، هذا التشنج الذي يتمظهر من خلال عدم التمكن من تفعيل دور البرلمان الجديد، وتوحيد الادارتين، والاتفاق على قواعد ادارة الاقليم، وتوزيع السلطات؛ إن العوامل الكامنة وراء كل ذلك قديمة - جديدة من أهمها:

الغاء دور البرلمان واعتماد الديمقراطية البطريركية:

وهذا العامل قديم ± جديد، وهو يعتبر اساس الخلط والاشكالات السابقة والراهنة. اشكالات وصلت إلى حد المحظور الذي بات الخوف والخجل منه عقدة تلازم كل كردي. فالبرلمان في جميع الأنظمة الديمقراطية هو السلطة التشريعية الأعلى التي تسن القوانين، وتحدد المعايير؛ تمنح الثقة للحكومة لدى التكليف، وتنزعها عنها حين التقصير. والسند الشرعي لذلك يتمثل في كونه - البرلمان ± حصيلة الارادة الحرة للناس الذين منحوا الثقة بارادتهم الحرة لمجموعة من الأشخاص، كي يعملوا معاً ضمن فترة زمنية محددة في إطار مؤسسة البرلمان من أجل الصالح العام. ولكن الذي حصل في المرحلة السالفة - ونتمنى ألآ يحصل في المرحلة القادمة - هو أن البرلمان كان مجرد واجهة ديمقراطية تجميلية لا حول لها ولاقوة؛ إذ كانت

القرارات الحاسمة المصيرية تتخذ من قبل قيادة الحزبين المعنيين، أو مكتبيهما السياسيين، أو ربما ضمن دائرة أضيق. وهنا قد يعترض أحدهم من هذا الطرف أو ذاك، ويتذرع بخصوصية الوضع وتحدياته . لكن مثل هذا الاعتراض يفتقر إلى الأسس الداعمة التي تؤهله للاعتماد؛ لاننا إذا شئنا التزام النظام الديمقراطي، فحينئذ لا بد لنا من احترام ارادة الناس عبر منح ممثليهم الشرعيين كامل الصلاحية والحرية لاداء دور فاعل. أما إذا كانت لنا تقديراتنا واجتهاداتنا، أو حساباتنا الخاصة، فهذا أمر آخر لا يمكننا الترويج له أو تسويقه تحت شعارات ديمقراطية من دون أن نتعرض للعثرات أوالانتقادات...

إن النظام الديمقراطي يقوم على جملة قواعد وأصول تميزه تماماً عن النظام البطريركي الذي ينتمي إلى مجموعة أخرى من أنظمة ادارة حكم المجتمعات. والبطريركية المعنية هنا هي تلك الحزبية أو النخبوية بأسمائها وأشكالها المختلفة. اننا اذا كنا قد عقدنا العزم على تبني النظام الديمقراطي وتبعاته - التي قد لا تكون دائماً صائبة أو منسجمة مع التوجهات، لكنها في مطلق الأحوال أفضل من التفرد بالرأي أو فرضه على الآخرين- فعلينا آنئذ التزام القواعد المطلوبة، والابتعاد عن نهج الاملاءات من الخارج؛ أو تعطيل القرارات الديمقراطية التي تعبر عن ميول عامة الناس بقرارات حزبية تجسد وجهة نظر مجموعة من الشعب، لا كله.

تحجيم دور الأحزاب الاخرى، وارغامها على الدوران في فلك أحد الكبيرين

وهذا ما حصل ويحصل تباعاً؛ وأذكر في هذا السياق جملة حوارات ومناقشات كانت تحدث بين الحين والآخر بمناسبات مختلفة، حضرت جانباً منها، وشاركت فيها مع عدد من قياديي الحزبين الرئيسين في النصف الأول من التسعينات أيام الاقتتال الاخوي الذي ما زلنا جميعاً نثور ذعراً وقرفاً منه؛ وما زلنا نشعر بشبحه الذي حصد الآلاف من خيرة الشباب الذين كانوا ضحايا التعصب الحزبي والحسابات الآنية..... وقد كانت المناقشات المعنية تتمحور حول كيفية الخروج من عنق الزجاجة، والوصول إلى نوع من التوافق بين حزبين كبيرين مختلفين في الرأي؛ يسعى كل منها إلى اثبات أحقيته ومشروعيته في توجيه دفة الامور، وتولي زمام الادارة....

ومن بين النقاط التي اثيرت مع الطرفين كان نقد الاتفاق المسبق بينهما على تحجيم دور الأحزاب الكردستانية ± الصغيرة من ناحية الحجم إذا صح التعبير ± وذلك اثناء انتخابات البرلمان الاولى عام 1991 عن طريق رفع سقف نسبة التمثيل التي تؤهل الحزب الواحد لدخول البرلمان إلى 7٪؛ في حين انها في السويد - التي لا يشك أحد في نظامها الديمقراطي - على سبيل المثال لا تتجاوز 4٪. وما لفت نظري هو معرفة المسؤولين من الطرفين بالخطأ والاعتراف به، ولكن ضمن الاحاديث الخاصة والمناقشات غير العلنية. فقد كان هؤلاء يقرون

بجسامة الخطأ الذي تسبب في إبعاد الآراء الأخرى عن الساحة، ورسخ واقع الاستقطاب الحاد حول المحورين الرئيسين. هذا في الوقت الذي كانت الامور تتطلب خفض سقف التمثيل إلى اقصى الحدود، لكن الذي حدث كان العكس تماماً، وما ترتب على ذلك كان حرمان الاحزاب الاخرى من دخول البرلمان، وتحولها من قوة مستقلة إلى تابع تزييني مناسباتي، يستخدم عند اللزوم للتباهي بالمشهد الديمقراطي والمناخ التعددي....

إن سياسية الضغوط والمداهنة وشراء الولاءات، لم ولن تكون في صالح العملية الديمقراطية التي يريدها الشعب الكردي بناء على التجربة والقناعات. كما ان تفضيل المصالح الحزبية على المصالح القومية، كان وسيكون - في حال استمراره ± مصدر التشنج والتوجس، كما سيكون مبعث انتعاش القوى الطفيلية بأسمائها وتوجهاتها المختلفة، في كل الميادين وعلى جميع المستويات.

تهافت سياسة الصفح الرغبوي:

لقد مر النضال المعاصر للشعب الكردي بمراحل صعبة للغاية، دفعت بالعديد من الناس بعيداً عن الخط الوطني، وذلك نتيجة أسباب كثيرة لا مجال لتناولها الآن. واليوم مع انتصار ارادة هذا الشعب، وتحقيق جانب من أمانيه في الحرية والحياة الكريمة، بعد أن تم دفع ثمن باهظ ، تمثل في مئات الآلاف من الشهداء ضحايا الأنفال والأسلحة الكيميائية، وحملات القتل والتدمير التي استمرت على مدار عقود. نقول اليوم بعد كل ما كان وما انجز، نرى ان هؤلاء - الذين أسهم قسم كبير منهم بصورة مباشرة أو غير مباشرة في الجرائم والمآسي التي تعرض لها الشعب الكردي ± قد عادوا إلى الصف الوطني، وذلك بعد أن جفت ينابيع المصادر القديمة؛ واكتشفاهم لامكانية استغلال واقع الاستقطاب الحزبي، والتمترس خلف شعارات الكرم الوطني...

إن سياسة الصفح المقننة التي تستند إلى القوانين والقواعد القضائية الشرعية، مطلوبة ومجدية بصورة عامة. لكنها ستكون على النقيض من ذلك، إذا كانت رغبوية، خاضعة لمزاج هذا المسؤول أو ذاك؛ وهذا ما نلمسه بكل وضوح عند الطرفين الرئيسين؛ اذ أن عقلية الصفح الرغبوي لاتقتصر على العفو وافساح المجال أمام من قصروا سابقا وآذوا للاندماج في الحياة العامة بصورة مشرفة، بل انها تصل إلى حد وضع هؤلاء في مراكز هامة خطيرة، تتعارض كلياً مع سجلاتهم الذاتية التي يعرفها الناس جيداً، ويحتفظون بوثائق دامغة تدينهم...

إن هؤلاء الذين التزموا مهنة التسلق بأي ثمن يدركون بحسهم النفعي المصلحي الذاتي ان مواقفهم هشة، متوقفة على ارادة هذا المسؤول أو ذاك، ممن انطلت عليهم اللعبة، أو تجاوبوا معها لأسبابهم الخاصة. لذلك تتركز جهودهم حول ابعاد المنافسين العالمين بخفايا الامور، اولئك الذين كانوا مع المسيرة في حلوها ومرّها كما يقال. ويعمل المتسلقون الأبديون هؤلاء في المقابل على احاطة مراكزهم ببطانة من التابعين المنقادين، ويوثقون بالاضافة

إلى ذلك عرى العلاقات مع امثالهم في مختلف المواقع؛ ويغطون كل ذلك بشعارات براقة خادعة هم أول من لا يعتقد بمصداقيتها.

إننا هنا لانقرا الغيب، وانما نتحدث عن واقع بدات ملامحه تتبلور، الأمر الذي يثير مشاعر الخوف لدى الغياري، وقد يدفع ذلك ببعضهم نحو الاحباط وخيبة الأمل، وهنا الطامة الكبرى التي ينبغي ألا تحدث، ولتفادي كل ذلك لابد من معالجة البواعث قبل الأعراض.....

تفضيل الولاءات على الكفاءات:

تؤكد التفاعلات السريعة المتلاحقة التي تشهدها المنطقة أن الظروف والشروط الراهنة مختلفة بصورة شبه جذرية عن تلك التي كانت قبل عقود. كما ان الآفاق المستقبلية متخمة بالاحتقانات المفتوحة على جميع الاحتمالات وفي كل الميادين. لكن العقلية التي تسيّر الامور ما زالت هي هي في الجانب الأكبر. وذلك سواء عند هذا الطرف أو ذاك. وهذا ما يتسبب في الكثير من الارباكات والاخفاقات نتيجة عدم توفر عوامل الاستطاعة والاطلاع والخبرة؛ هذا على الرغم من السجل النضالي الحافل الذي لايمكن التشكيك فيه.

إن الظروف المعقدة، والتحديات المصيرية، والاستحقاقات الكبرى القادمة؛ تلزم جميع الأطراف، خاصة الاخوة في الحزبين الكبيرين بضرورة افساح المجال الفعلي أمام كوادر الجيل الثاني والثالث لتساهم بفاعلية في القيام بالواجبات، وتأدية المهام المطلوبة. وهذه الكوادر هي بالمئات ان لم نقل بالآلاف، وهي تمتلك كفاءة وقدرة عالية على التحليل والادارة ، وايجاد الحلول المنطقية على أسس علمية في اطار وطني قومي عام؛ بعيداً عن الانغلاق الحزبي، والاصطفافات الولائية. ولعلنا لانذيع سراً في هذا المجال، إذا نوهنا بمدى اعتزاز الكرد قاطبة بكفاءة وجدارة كل هوشيار زيباري وبرهم صالح، وهما ينتميان إلى ذلك الجيل من الكوادر الذي نتحدث عنه، هذا الجيل الذي لم يأخذ بعد فرصته الحقيقية التي يستحقها. الطاقات موجودة، كبيرة من جهة الحجم والوعي والخبرة، لكنها معطلة بفعل حسابات تحزبية عقيمة، لم تعد منسجمة مع منطق العصر وروحيته الديناميكية...

انعدام الشفافية:

وهذا عامل متضايف مع اسلوب تناول المسائل وحل الخلافات بين الحزبين الرئيسين....اذ تكون المباحثات حكراً على مجموعة صغيرة من قيادي الطرفين. يعلن اعضاؤها تارة ان الاتفاق قد تم على جميع الامور؛ فيستبشر الكرد والاصدقاء خيراً. ثم يُفاجئ المرء بسيل من الاتهامات والخلافات التي تسلمه إلى حافة الهاوية... والمصدر في الحالتين القيادات عينها، والاشخاص ذاتهم، مما يسبب ارباكاً وحيرة وترددأ لدى الانصار والمؤيدين..

والأمر الذي يشكو منه الناس في هذا المجال، هو بعدهم عن حقائق الامور، وعدم اطلاعهم عليها. وهذه مفارقة كبرى، لان المسائل الخلافية تتصل بمصيرالجميع، وتؤثر في تحديد ملامح المستقبل العام. والمفارقة الاخرى ان الاطراف الاخرى من دون

الكردية تكون غالباً على معرفة بما يجري، بل ليس من المستبعد انها تملك دورا مؤثراً في العملية بمجملها، بعيداً عن معرفة القوى الكردية الفاعلة من ثقافية واجتماعية وسياسية وغيرها؛ هذه القوى التي تستطيع ± لو أتيح لها المجال - الاسهام بدور ايجابي في حل الاشكالات بطريقة ترضي الجميع ولصالح الجميع.

وهنا نعود ثانية إلى المطالبة بضرورة بتفعيل دور البرلمان المعطل، لان هذا الأخير يمثل في منظور الدنيا بأسرها المؤسسة الأكثر شرعية من جميع المؤسسات الاخرى. وهو - البرلمان - يضم من الكفاءات والاختصاصات والتوجهات ما يؤهله لمناقشة كل المسائل مهما بلغت درجة تعقدها واشكاليتها، مناقشة شفافة علنية أمام الجميع. وأمر من هذا القبيل سيؤدي مع الوقت إلى بروز رأي عام ضاغط، من شأنه اقناع مختلف الفرقاء بضرورة اخضاع الحسابات الحزبية للمصالح القومية العليا؛ خاصة إذا أخذنا في حسابنا صناديق الاقتراع التي لن تضم أصوات أعضاء الحزبين المعنيين فحسب، بل أصوات الملايين الكردية من مختلف الاتجاهات والمشارب.

إن المهمة الأساسية للاحزاب في كل مكان، تتمثل في كونها قد أخذت على عاتقها الهم العام. أما أن تتحول إلى مجموعة منغلقة على ذاتها، تسعى من أجل كسب الامتيازات لاعضائها وحمايتها بكل الوسائل؛ فهذا فحواه ان بذور الدكتاتورية ما زالت موجودة، وان كانت جنينية غير معترف بها؛ لكنها مع الوقت - في حال عدم توفر الحصانة والوقاية الديمقراطية اللازمة- ستنمو، وستكون وبالاً على الجميع...

المرحلة وفق جميع المقاييس حساسة إلى الحد الأقصى، بتحولاتها الكبرى؛ واستحقاقاتها المصيرية. الامكانيات موجودة؛ والثقة بالمستقبل على أشدها، شرط تجاوز عوامل الضعف هذه التي تستدعي متابعة متأنية فاحصة، وقرارت جريئة تتناسب مع جسامة التحديات..........

abdulbasets@hotmail.com

قضية المرأة في الشرق الاوسط

ندى حسن – قامشلو

منذ امد طويل تقوم المراة بخلق كل شيء للانسانية وهي تكون اولى الالهات و تخلق كل ما يحتاجه الانسان ثم يتم رميها في زاوية، تخلق جميع المعاني و تشبع العالم كله و تبقى هي من دون معنى، و هي تكون شجرة مثمرة و تبقى جائعة، وهي تكون الشمعة لتنير الدرب للجميع و لا تنجي بنفسها من الظلمة، و هي صاحبه العلم و التقنية و الاحترام و تبقى هي الجاهلة، و الكثير الكثير من المعاني الأخرى.

قضية المراة و حضارة الشرق الاوسط هي اسم لهذا التناقض الماساوي الكبير و بهذه المقدمة

البسيطة اردت ان اوضح حقيقية المجتمع و المراة في الشرق الأوسط لأن سفك الدماء فيها ليس الا نتيجة للصراعات الدينية و السرية و قضايا الشرف و الناموس و الممتلكات العامة و لهذه الاسباب كلها نجد بأن الجرائم الناجمة عن العادات و التقاليد بكثرة تعود الى التاريخ الذي استولى فيه النظام الذكوري على جميع مقومات الحضارة و هتك اعراضها فهذه الحقيقة نجد تعبيرها عن المراة، و المراة التي كانت في مستوى مقدس و من ثم تلطخت كونها تجاوزت كل المقدسات تكون عقوبتها قاسية جداً. ومن ثم التاريخ تستمد الماساة جذورها.

وقد اظهرت العلوم وفي مقدمتها علم الاثار و علم الأجناس بأن السومريين هم اول مجتمع بشري قاموا بانشاء الدولة وهم اصحاب الحضارة و التاريخ المكتوب بوساطة المراة. لذا يعتبر هذا التطور كأكبر تطور تاريخي الذي تشكل على ميراث المرحلة النيوليتية و تعتبر مرحلة البنية العقلية و الفكرية و الروحية كمرحلة السومريين و اخذت الملكية و العائلة المقدسة و التمأسس الديني نمطاً جديداً و كسند اساسي للعائلة و اكتسب المجتمع المعتمد على وحدة الدم و السلالة كبنية طبيعية متمثلة بمؤسسات جديدة في ذاك العصر.

و لهذا تعتبر مرحلة السومريين مرحلة النظام الذكوري المتسلط و هنا تفقد المراة مكانتها و قوتها في المجتمع العبودي، و بعد ذلك تم تدوين ضعف المراة بتعبير مثيولوجي على شكل فقدان الالهة لمكانتها. المراة في الأديان التوحيدية تمثل موقع جنس يستثمر و ربط لسانها وكتم فمها حتى لم يبق لها اثر و اعلنت المراة مذنبة لأنها اغوت ادم بالخطيئة الأولى و اصبحت المسؤولة عن ذلك.

و هذه القصة موجودة في كل الكتب المقدسة. و لهذا يعتبر جنس حواء مسؤولة عن البلاء و كل جنسها تحمل تلك الصبغة خلال تطور مراحل الانسانية بلا شك.

التفوق المذهل لصالح الجنس الذكوري اكتسب شرعية و سيادة. وقد توضحت الطبيعة المغلقة للملكية من خلال تشريع حمورابي للقوانين المدونة و بانت هذه القوانين لا يمكن لأحد معارضتها و بالتالي فتحت الطريق امام السلطة المطلقة تحت ستار الدين. و تم سجن المراة بشكل دائم في بيوت خاصة و فرضت العبودية عليها بعمق و قد تحول هذا الى عملية تمأسس و تشريع. و بالتالي اصبحت المراة عفيفة و مطيعة في بيتها ناهيك عن المساواة مع الرجل.

فالمراة في الشرق الأوسط (عربية ± تركية ± فارسية ± كردية) تعيش في حالة ميؤوسة و متخلفة و بعيدة عن قضية جنسها و حقوقها المشروعة في كافة المجالات و بذلك اصبحت غير قادرة على تحليل وضعها بشكل جذري و انقطعت عن ان تكون قوة منتجة وفقدت العمل و انسدت ابواب الخلق و الابداع امامها.

الشرق الاوسط الذي يتميز بالساحة المليئة بالأزمات و التناقضات الناتجة عن الخلافات الدينية كاليهودية و الاسلامية و المذهبية و التعصب القومي

تكون سبباً لحروب دائمة و الأكثر تأثيراً بهذه الظروف التازمة هي جنس المراة. و ليس هذا فقط بل ان سبب الامراض الاجتماعية و الفقر المادي يتم بيع المراة بابخس الاثمان.

النظام الحاكم ان كان اتوقراطياً او اوليغارشياً يعطي المصداقية كاملة للرجل و بالحاكمية التامة ضمن العائلة و المجتمع و يتم ذلك بذرائع دينية بحيث تفرض عليها مفاهيم الخضوع و ان تكون ضحية باسم الشرف المقدس و العادات و التقاليد المرسومة بالنظام الذكوري و هذا كان سبباً في غفلة المراة و غيبوبتها في الحرب الخاصة و الثقافات الغربية و ظهور مفاهيم الحرية المنحرفة و الرخيصة و انشغالها بالمشاكل البعيدة عن قضيتها و حريتها الجوهرية و بالتالي شكلت امراة فاقدة لحقيقتها الجنسية و بعدها عن الوعي الثقافي و التعليمي و السياسي و التنظيمي و تعيش حالة من التفكك و التشتت و الحرمان و تمزيق ديناميكيتها و تجريدها من المجتمع بشكل عام.

خلال السنوات الأخيرة نرى كثير من الجرائم و الحوادث تحدث في مجتمعنا تحت اسم حماية شرف العائلة او العشيرة او غيرها من التسميات، و يتم رؤية المراة مسؤولة عن ذلك فقط. فمثلاً يقتل الزوج زوجته بتهمة الزنى و الدولة تعطي المصداقية على ذلك الجرم بأعتبارها زانية، ولكن عندما تقوم الزوجة بقتل زوجها لانه خانها و يقوم بالكثير من اعمال الزنى في هذه الحالة تعتبر الزوجة مجرمة و يحكم عليها بالاعدام او الحكم المؤبد، طبعاً تحاكم بهذا الشكل لان النظام و قانون الدولة هو لصالح الرجل هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى هناك العشرات من يقمن بالعمليات الانتحارية نتيجة للأسباب المذكورة، فمثلاً في ايران و خلال شهر قامت 20 امراة بقتل ازواجهن بسبب عدم السماح للمراة الايرانية المطالبة بحق الطلاق، ومن ناحية اخرى قامت 60 امراة بعملية انتحار فيها، وفي تركيا ايضاً قامت العشرات بنفس العملية في مدينة باطمان، وفي العراق ايضاً نسمع هنا و هناك عمليات الانتحار و حرق الذات و خاصة في القرى الشمالية التابعة لاقليم كردستان، ورغم ذلك فالدولة لا ترى من الضرورة البحث عن السبب و وضع حل لهذه المشاكل الاجتماعية. كل هذه الحوادث تقع لنفس الاسباب و الظروف الخانقة التي تعيشها المراة في المنطقة.

فمشكلة المراة ليست مشكلة خاصة بفئة معينة او ببلد معين بل هي قضية مشتركة و تخص جميع نساء المنطقة، فلا يمكننا الفصل بين مشكلة المراة الفارسية عن المراة التركية و العربية و الكردية.

فالنظام يفرض و يضغط عليها بقوانينه المتخلفة، و اوصل المراة الى درجة عدم تحمل الوضع اكثر من هذا فهي بعيدة عن التطور الاجتماعي و السياسي و الاقتصادي و الثقافي. عندما نذكر ذلك لا ننكر بعض الخطوات التي قامت بها الراي في المجال التعليمي، لكن لا يمكنها تجاوز الوضع بذلك المستوى، بالطبع هي اقل من الحقوق التي يمكنها المطالبة بها، فالتعليم ايضاً يحدد وضعية المراة في مجتمع لا

يمكنها القيام بأكثر من كونها مثقفة فقط. فما تقوم به هو تطبيق القانون الذي خلقه النظام الذكوري لتحديد وضعيتها، و يقوم بذلك بتحطيم ارادة المرأة و جعلها مادة سهلة لتحقيق رغباته ليس الا. الجمعيات و الاتحادات النسائية المتشكلة من قبل النظام هي لارضاء المرأة بأبسط الحقوق، لان تلك الجمعيات و الاتحادات لا تلعب دورها في عملية تنوير و نهضة الشرق الأوسط فهي مجرد منظمات لاتستطيع حتى اسماع صوتها لجميع النساء سوى الاهتمام بفئة معينة من النساء و لا يمكنها الخروج عن القانون الذي حدده النظام لها، تتصرف و تتعامل مع مشكلة المرأة ضمن الحدود المرسومة لها، بهذا الوضع لا يمكنها خدمة المجتمع بالشكل المطلوب في الواقع، هناك شخصيات نسائية يعملن على تطوير قضية المرأة ان كانت من الاديبات يكتبن عن مأساة المرأة اومن السياسيات يردن اسماع صرخة المرأة للعالم، لكنهن لا تتجاوزن بعض الشخصيات المحدودة، و اذا اصرت المرأة على المطالبة بحقوقها بالتأكيد سوف تصل الى هدفها كما فعلت المرأة المصرية في المطالبة بحقها في الطلاق و السند من غير اذن زوجها و ذلك بعد نضال مرير. في الحقيقة مازالت هناك نساء في المنطقة غافلات عن وضعهن و يرضين بالوضع الموجود حيث يرين ذلك كقدر محتوم عليهن الى الابد بأعتبار هن جنس حواء المذنبة، و يقبلن النظام و القانون الذكوري نظاماً ازلياً لا يمكن تغييره ابداً و خاصة ان هذه الذهنية حاكمة في البلدان ذات الانظمة الاتوقراطية الفاشية، الاوليغارشية و الديكتاتورية حتى تصويت المرأة في الانتخابات دخل في جدول النقاشات و منها لم تبدأ بذلك. وان الوضع الذي تعيشه المرأة في الشرق الأوسط ليس لائقاً بها، لانها كانت يوماً ما الالهة و تخلق للانسانية كل حاجاتها وفي ظل نظامها الامومي حكمت بالعدل، المساواة، السلام و الوئام.

فحاجاتنا الى عقد منظمة مشتركة ضرورية و ملحة، و نضع حداً لمأساة و عبودية المرأة، ويكون هذا بمثابة الخطوة الاولى للتوجه نحو الهدف ذلك بارادتنا و اصرار للوصول الى الحرية. فتحرير الشرق الاوسط مرتبط بقيام المرأة، بتحديد نفسها و تجدد المجتمع معها، و تكون طليعة في عملية التنوير و النهضة في المنطقة. كما انها مسؤولة لوضع حدا للحروب الدائمة في المنطقة. و هي مسؤولة باعطاء لونها المسالم و صبغ النظام بتلك الخصوصية و العمل على العيش بالوفاق في ظل الديمقراطية، فسوف تعلم البشرية مجدداً العيش بالسلام و الوئام و الديمقراطية بتجديد ثقافة الألهة و الصالة و الجوهر المفقود منذ امد طويل، و باتت المرأة تمتلك افكاراً حرة تمثل الانسانية و الكونية في سبيل الوصول الى الحرية.

عندما تشترط المأساة على اللغة عنفاً لكل زمان "مقبرة الفوانيس" للشاعر الكردي شيركو بيكه س

خالد سليمان

يعتبر شيركو بيكه س ظاهرة شعرية مستمرة في الأدب الكردي، فمنذ سبعينيات القرن الماضي وتأسيسه حركة "روانكه" الأدبية مع مجموعة من الشعراء والروائيين الكرد تتجدد قصيدته وأصبحت نموذجاً نقدياً وشعبياً في ذاكرة الثقافة الكردية.

ولإن استطاع الشاعر أقلمة النص مع نزعة تجريبية تتابعية وفق رؤى مفتوحة وسياقات مختلفة في بناء النصّ المستلهم من السياسة والتاريخ والحكايات والملحمية الغنائية، أبعد مشروعه عن الحداثة الشكلية واقترب أكثر فأكثر من مفاهيم الإستاتيكا الشعبية والغنائية في كتابة القصيدة. وطالما بقي الواقع أسير صور غير شكلية، إتسم أسلوبه بالليونة الصورية "الحية" واللفظية وصارت لدى القارئ الكردي إمكانية بناء علاقة غنائية مع نتاجه الأدبي الذي تنوع بين النصوص القصيرة جداً Minis textes والنص الطويل والقصة الشعرية والمسرحية الشعرية وأخيراً الرواية الشعرية.

في بداية عقد تسعينيات القرن الماضي كتب بيكه س نصه الشعري الروائي الأطول "مضيق الفراشات" وأحدث تغييراً راديكالياً على المفاهيم الشعرية السائدة وقتئذ، إذ ابتكر "ملحمية جديدة" في رواية الأحداث وكتب دون اللجوء إلى الأسلوبية الكلاسيكية المتمثلة بالقافية والأوزان الشعرية التقليدية وتتابع الأحداث ملحمة سردية تمزج بين الشعر والرواية. وكان "مضيق الفراشات" بالتالي تاريخاً شعرياً لكل تلك الثورات والانكسارات المتتالية التي احتلت مساحة أوسع في ذاكرة الإنسان الكردي، وأصبح في ذات الوقت مفترقاً شعرياً يقتضي التوقف عند أبعاده الجمالية والتاريخية في تجربة الشاعر بيكه س. ذلك انه ترك اللغة ترتسم على مفردات العلاقة بين النص والواقع وفق محايثة "الملحمية" لقصيدة النثر الحديثة وستراتيجيات تشخيص "الشعرية المتنوعة". فيما يخص هذه الثانية - أي الشعرية المتنوعة - فكان للشاعر أسلوب خاص في

تأسيس طقس شعري ذي بعد مركب مثل الحكاية والتاريخ والحوار الدرامي والذاكرة الشعبية والغنائية. ولو لا هذه "التركيبية" بين عناصر الكتابة المختلفة، والتي أسميها "القصيدة ذات بعد مركب" لاستعان شيركو بيكس بالرواية مثلاً أو المسرح، لكن طغيان الشعرية لديه بقي كحالة توافقية بين عنصرية القول الشعري وبين مزايا المذاهب الفنية الأخرى.

اليوم وبعد مرور عقد ونيف على تلك التجربة التي ربط فيها الشاعر بين النثر والملحمية والرواية التاريخية يعود ويكتب نصاً مماثلاً بعنوان "مقبرة القناديل"، يستخدم فيه لغة جديدة، تناصاً جديداً، وطقساً جديداً تشترط فيه المأساة على اللغة عنفاً لكل زمان.

الأنفال، هو عنوان افتراضي ثان لهذه القصيدة الطويلة، ولكن بما انها-أي الأنفال- كانت دالأ لمقابر جماعية دفنت فيها حياة الآلاف من المؤنفلين يختار الشاعر مقبرة القناديل عنواناً لرحلته المحزنة بين ضوضاء حفارات الليل وقصص العائدين من ليالي الدفن الجماعي والأيام التي كانت تتسم بالحياة قبل الأنفال (1988). فمن تلك الأيام التي يصفها الشاعر بعمر فراشات الربيع تبدأ رواية القناديل الموزعة بين مساحات عنف يولد لنفسه قسوة لغوية مفرطة إذ لا يبقى فيها سوى الحنين للشعرية اللاعنفية. فاللحظات الوحيدة التي يسترجع فيها الشاعر اللغة ككائن مسكون بالحياة هي تلك "المتيدات" التي تقتصر على تاريخ مختلف عن ذلك الذي يملأ فضاء المقابر.أي الزمن الذي لم تليه إلا المأساة المذكورة.

فالقسوة في هيجانها المستمر في مقبرة القناديل وتقوّض التكوينات الأولى للنص بدءاً من زمن ولادته، ويتحول السرد وفقها إلى فعل المراهنة على أي شيء يستعيد آثار حياة اندثرت في الرمال أو إلى فعل إخراج الذات من عتمة اللغة إلى سطح الكارثة.

ليلة، في البصرة
قرب تمثال "السياب"
في احتفال التاج والنجمات ورقص البيريهات وسكر الأسلحة
أتخوا صالة من مرج من صبايا الجبال
الصالة مضيئة
والصبايا معتمات
تدخل النجمات لاصطفاء الصبايا الحزينات
على طالة ناعسة
سكينة وسلة من الأجاص

يمكنني القول بأن هذه الصورة ليست قاسية بالمقارنة مع تلك التي تجسد مشاهد التنكيل بالجسد و أصوات الحفارات المطمْرة، لكنها تحمل من قدر كاف من العنف واستقدام فلسفة الموت الصناعي على حياة البشر. ولا يلتجئ الشاعر هنا إلى ضمير واحد لتأسيس بيئته الروائية الشعرية هذه، بل هناك أكثر من ضفة حكائية وضمائر متعددة تشارك في بناء عالمي "القناديل" وحفارات الليل. لذا نلاحظ حضور رواة نجوا من عمليات الإفناء ورواة تنقل عنهم ما قالوه وفعلوا حينما كانوا ينهون الخريف من خلال اقتلاع وروده. وفي كلتا الحالتين تحتل القسوة الحيز الأكبر وتسوق اللغة نحو إدراكات

جديدة لمفاهيم العنف. فحكايات الأنفال هي حكايات لغوية بدرجة الأساس، لأن الذين رأوا سجون نقرة السلمان في جنوب العراق أو الأشخاص المعدودين الذين نجوا من أرشفة الدم وتاريخ ليالي الطمر ينتمون لمناطق وأقاليم مختلفة في كردستان ويحملون معهم بالإضافة ذاكرة ملأى بالجثث لهجات وأساليب لغوية مختلفة في رواية الأشياء، ثم انهم لا يملكون سوى اللغة لاستعادة أيام المهانة والمذلة. وهذا ما يدفع الشاعر للدخول إلى عوالم اللغة الكردية غير المألوفة في الشعر الكردي المعاصر ورسم مأساة كل إقليم بأدواته ومفرداته اليومية في التعبير والتواصل.

إذاً، ليس شيركو بيكه س من يختار الإطار العنفي للغته، بل لغة الأنفال هي التي تقترح نفسها ككاريزما تعبيرية وحيدة في وصف ما حصل في ربيع 1988، لأن صورة الحدث الأول الذي يبدو كواقع فنتازي بحت لا يتجسد سوى على ضفاف القسوة في عملية إعادة إنتاجه أدبياً. ولا بد من الإشارة هنا ان عمليات الأنفال ثم عودة بعض من المؤنفلين من سجون العراق الجنوبية والمقابر الجماعية أدخلت جيلاً جديداً من العنف اللغوي إلى الثقافة الكردية، فقبل هذه التراجيديا لم يلحظ هذا القدر من القسوة اللفظية التي نلاحظها الآن في الشعر والقص والرواية والدراسات النقدية، لكن المراحل اللاحقة حملت معها تعبيرات ومفردات جديدة مثل (ما قبل الأنفال وما بعدها، المقابر الجماعية، مجمعات الأرامل، يتامى الأنفال، نقرة السلمان، وأسماء الأماكن والسجون والشخصيات التي لها العلاقة بربيع كامل من الإفناء ووصف الموت كشيء مألوف في الحياة اليومية). وللسبب ذاته يحاول الشاعر الوصول إلى أقاليم اللغات المحكية المجهولة وتوظيف ما تحمله من الحزن بعدما كان مصدراً للغنائيات. فالتعبير الشعبي في مقبرة القناديل وعلى لسان إمرأة مسنة - لم يعد من نقرة السلمان غير نساء مسنات - من "كرميان" أو "دشتي هولير" وبهدينان تعيد صياغة حدث المأساة وفق علاقة عضوية تربط الموت المستقدم على الحياة باللغة والحكاية والسياقات الارتجالية التي تتحكم فيها آلية الرواية الشعرية، وكانت هذه الآلية الفنية في رواية الأشياء جزءاً من تراث الأدب الشفاهي الكردي القديم.

في سياق ذاته وكي لا يغرق المتلقي في حزن مطلق يوظف الشاعر "فلاش باكات" قصيرة تصور تلك اللحظات التي كانت تعم بالفرح والمتعة في حياة الشخصيات قبل التنكيل بهم، ويعيد كتابة الذاكرة الغنائية الفاصلة بين وجود الأمس وفناء اليوم.



سوزان سمانجي
تتحدث عن تجربتها القصصية*

عن التركية: احمد محمد اسماعيل

تحت هذا العنوان ارسلت لي بالبريد الالكتروني القاصة والروائية (سوزان سمانجي) القسم الاول من تجربتها باللغة التركية. سمانجي قاصة وروائية كوردية من دياربكر، تكتب باللغة التركية. نشرت مجموعتها الاولى سنة 1991 تحت عنوان "في ظلال الصمت" وفي سنة 1995 طبعت لها مجموعة اخرى استقبلت بحرارة في الاوساط الادبية التركية، وهي تهيلين رائحة المن والسلوى، اما مجموعتها الثالثة (الجبال الجرداء) التي تكللت بالثلوج فتتضمن قصة نالت جائزة (ئورهان كمال) وهي جائزة ادبية مرموقة وقد اختيرت قصتها من بين عدد هائل من القصص، الا انها تقول لكوني كوردية فقد حجبت عني الجائزة الاولى. واخر ما كتبتها هذه القاصة الجريئة رواية باسم" في نهر الخوف' . ترجمت قصصها الى الالمانية والسويدية والفرنسية والانكليزية وقد ترجمنا لها بدورنا ثلاث قصص الى اللغة الكوردية ونشرت في الصحف والمجلات الكوردية الصادرة في الاقليم.

مدينة دياربكر سر دفين صمت الم وعشق ومحبة كل من عاش فيها يعرف ذلك جيدا ويحس بها، فيها من الغرائب والعجائب ما يحير الانسان ساردي الملاحم الفصحاء، وعاض جهتة بائعي الثلج نساء يقرأن والفجر تحت حجابهن الصوفيين الجوالين دراويش تتسابق الصمت على اجسادهم ويزرعون ازقة المدينة من الصباح الى المساء بدون كلل.. عم يبحثون؟ يعلنون تزمرهم من كل شيء في تلك الايام تزوجت والدتي من والدي كان وحيد قريته الذي يعرف القراءة والكتابة في الليالي، كانت تتقاطر زجال القرية الى دارنا لم يكن يحق لي ان اجالسهم فكنت اختلس النظر من خلل شقوق باب غرفة والدي الخشبية كنت اراه يقرأ في كتاب بهمس والجميع يصغون باجلال ويهزون رؤوسهم... وفي الصباح تتوسل والدتي منه: بفعتك هذه تهدم بيتنا، كف عن ذلك: في تلك الايام كان عندما طرقت سمعي كلمات لم اكن اعرف مغزاها الا انني كنت اعرف انها كلمات لا يجوز ان اردها امام الناس

طلاب حقوق الشعب مظاهرة الملا مصطفى مثقفين كانت والدتى كاية امراة كوردية قروية لم تكن تعرف كلمة تركية واحدة ولكنها سافرت مع والدي الى انقرة مرات عديدة وكانت تتباهى بانها قد تزوجت "افندي متعلم" وترى نفسها محظوظة بين نساء القرية بذلك الافتخار والاعتداد بالنفس ربتنا وانشأتنا انتقلنا الى مدينة نوشهر بعد خروج ابي في الصباح تبدأ بغسل الاواني والملابس وتنشرها فى البالكون وعندما تنهي اعمالها كانت تسقى اصص الزهور ومن ثم يبدأ طقس الجلوس امام البيت والاستماع الى الاغاني التي لم تكن تفهمها وتنظر الى العربات تجرها الخيول وتضحك من الحوزي عندما كان يقلد الممثلين الذين رآهم في الليلة السابقة فتيات نوشهر تعلمن الذهاب الى السينما وكنت تراهم وقد ارتدين الملابس الملونة لمشاهدة الافلام المبتذلة حينذاك كانت والدتي ترجح بقاءنا في البيت لحين رجوعوالدي لانها لم تكن تعرف التركية وكنت الاقي صعوبة لاقناعها لتذهاب مع الفتيات الى السينما لكثرة ترددي على السينما اصبحت اتمنى ان اكون ممثلا لتلك الهواجس والامنيات بقيت سرا في نفسي في المرحلة الابتدائية تاثرت بمعلمتي رمزية خان في منتصف الحصة كانت تقول بصوت رقيق يشبه الهمس اجلسوا جيدا واستمعوا لكي اقرا لكم قصة اتذكرها الى الان كانت تقرأ لنا احد كتب كمال الدين توغجو وقد اشتريت بعد ذلك نسخة منه كانت تقرأ بصوت رخيم هادئ مؤثر كثيرا ما كنت ابكي للفقراء الذين كانوا يحصنون على ما يكفي لسد رمقهم بصعوبة في تلك السنوات حلت بنا نكبة فقد ابعد والدي الى مدينة اخرى لم اكن اعرف وقتها ان تلك الماسي ستصبح يوما قصصا وها ترى وقد انعكس ما عانيناه تلك الايام في بعض من قصصي كنا غرباء فى تلك المدينة ولكننا استطعنا ان نعقد علاقة حميمة مع بعض الجيران في الليالي كنا نستمع وبخوف وتردد شديدين الى صوت يريفان نستمع الى الاغاني الكوردية والتي كانت تذاع من تلك الاذاعة كانت والدتي تمسح دمعها وتقول:اه لايوجد مكان احسن من وطنك احن الى كل ما فيه احن حتى الى ملابسنا" وعندما كان القرويون الكورد ياتون بغلالهم الى المدينة عندما نراهم يعترينا الارتباك والفرح نتبعهم لكي نتحدث معهم باللغة الكوردية في الزوايا والمنعطفات ما كنت احصل عليه من مصروفي اليومي اخصصه لشراء الكتب والتردد الى الات العرض وعندما سافرت والدتي مع اختي الى دياربكر لاخذ حصتنا من واردات ارضنا اشتريت من حصتي مجموعة من الكتب منها رواية الفجر لرشاد نوري كونتكين واخر عثمان جمال قايغلي وانجه ممد وكانت تلومني والدتي على عملي هذا وتقول ان بنتي قد عشقت الكتاب في منتصف السبعينيات رجعنا الى دياربكر في تلك الايام كانت دياربكر تعيش في عالم السياسة التوقيف القتل الثورة منظمات سرية مظاهرات كنت بعيدا عن التنظيمات الا انني احب شعبي وكنت اعرف ما يعانيه في المعهد حاولوا جرى

الى دنيا السياسة عرضوا عليه كتبهم وادبياتهم محاولة منهم لاقناعي للانضمام اليهم فقرات المادية الديالكتيكية بعد اسبوع قالوا ماذا فهمت من الكتاب؟ قلت:لا شيء لم يغرني عالمهم كان لي علمي الخاص عالم الكتب والسينما في تلك الايام بالذات بدات محاولاتي الكتابية فكتبت شعرا في الوقت نفسه اتسعت قراءاتي فتعرفت على سيمون دي بوفوا وسارتر تعلمت منهما ان اكون نفسي تعرفت على وجوجي من خلالهم بدأت قراءاتي تنحو منحى اخر وبشكل منظم في تلك الايام كانت تصدر في تركيا مجلات تهتم بالادب الجاد والجديد وخاصة مجلة varlikو edebiyat و emokrat وقارئ تهم للنصوص الجيدة في 12 ايلول سنة 1975 سادت مدينة دياربكر حالة من الفوضى وانعدام الامن وعدم الاستقرار كانت تنتهك حرمات البيوت ويلاحقون كل من يحب وطنه وبني قومه الكورد فتمنى والدي ان ارحل من دياربكر للابتعاد عنهم لم يتح لي السفر فتزوجت الا اني لم ابتعد عن الكتاب جاهدت ان لا ابتعد عن املي في كل الاحوال كنت متابعا دؤوبا واحاول جاهدا ان اتعلم شيئا جديدا قررت مع نفسي ان اقف بوجه تلك الهجمة على مدينتي وابناء جلدتي وان ادافع عنهم واثار لهم من خلال قصصي فقلت في نفسي سوف ترون ايها الاوباش كيف اثار منكم بقصصي كان تحديا قاسيا فهيأت نفسي لذلك بتحسين ادواتي لاكافح تلك المظالم التي كانت تحدث يوميا امام ناظري وان لا اتراجع عن ذلك مهما كلفني ذلك الفن اصبح عندي صرخة منقذا بلسما لتلك الالام والعذابات في سنة 1985 1987 نشرت لي مجلة سنعات اولاي المشهورة قصائدي في اواخر الثمانينيات زار الروائي المشهور بكر يلدز مدينة دياربكر قال لي اذا اردت ان تطبعي اشعارك فاني اكون عونا لك في استنبول قلت ان طبع الكتاب مسؤولية كبيرة لا اريد ان اتحملها منذ الان اتسعت قراءاتي فقرأت جيخوف دستويفسكي ايتماتوف واعمال الكتاب العالميين تركت الشعر ودخلت عالم القصة الجميلة كتبت قصتي الاولى خلف تقويم قديم وعندما طبعت مجموعتي الاولى بعت مصوغاتي الذهبية تكاليف الطبع بعد المجموعة الاولى بدأت بمراجعة نفسي قلت على ان لا اكون تحت مظلة كاتب اخر يجب ان اكون نفسي يا ترى هل استطيع ان اعبر عن احاسيسي الحقيقية ومعاناة شعبي هل استطيع اعتقد جازما ان القصة الجيدة تستطيع ان تفي بما عليها وان يكون لها تاثير فعال وجيد وكلما كنت اتعلم شيئا جديدا كان ثوب الخوف والتردد ينسلخ عني عندها كثرت الابواب المشرعة امامي فالج فيها واخز ما يناسبني خطوت خطوة اخرى الى الامام فطبعت مجموعتي الثانية لهيتين رائحة من السماء وقد ساعدني في طبعها الروائي المشهور ئاردال اوز ثم مجموعتي الاخيرة الجبال الجرداء تكللت بالثلوج والان القصة اصبحت جزءاً مني لا استطيع التخلي عنها، حيث ان القصة هي المجتمع والحقيقة معا وهي متابعة ما يحدث وما يدور داخل الانسان

وخارجه ان ما موجود في دواخلنا هو جزء وكاشف لشخصيتنا الحقيقية وان ما نعبر عنه حتى ولو كان شيئا ذاتيا فهي في نفس الوقت كشف للحقيقة والمجتمع لان احتياجاتنا الذاتية هي احتياجات المجتمع الا اننا ومنذ حقب طويلة ونحن نعيش في محنة قاسية هي حالة غير اعتيادية ان اعيش تحت تاثير لغتين وثقافتين بينهما بون ساسع انها ليست سهلة مع ذلك اعطتنا وعيا واحساسا خاصا يفيدنا في معرفة انفسنا احب كثيرا ان تترجم قصصي الى اللغة الكوردية لكي يطلعوا ابناء جلدتي على احاسيسي وكتاباتي.

*رسالة من سوزان سمانجي الى القاص احمد محمد اسماعيل، وقد ترجمها من التركية الى العربية.



الاعتذار

عباس بيضون

في رسالة من الرئيس التركي إلى الرئيس الأرمني اعتراف بالمجزرة التي اوقعها النظام العثماني بالشعب الأرمني. اعتراف ليس أكثر بعد رفض متماد للاعتراف توالت عليه الحكومات التركية، بل هو رفض الجيش والقومويين الأتراك الذين طالما اعتبروا أن مجرد ذكر المجزرة، أيا كان القائل، مساس بالكرامة الوطنية والقومية. نجد غريباً ان يدافع القومويون الاتراك ووراءهم الجيش الذي أسس الجمهورية، عن نظام عثماني انقلبوا عليه وازالوا مظاهره وشعائره وثقافته جذرياً. نجد غريباً ان يتحملوا عن هذا النظام جريمة ماضيه لهم ملء الحق في التنصل منها وإلقائها على عاتق سواهم. لكن عدم الاعتراف سنة للنظام القومي التركي الذي لا يعترف ايضا بالأكراد وينكر عليهم هذا الاسم، لعل السبب هو إصرار الجيش على وحدة عليا للشعب لا تعترف بأي من اختلافاته ولا تقر خاصة بتعدده. وقد يكون السبب هو الجرح العثماني نفسه، فالامبراطورية العثمانية كانت شيئا والجمهورية التركية شيء آخر. والجيش التركي لا يعترف بتاريخ لتركيا ابعد من ذلك الذي بدأ مع حركة اتاتورك. ايا كان الامر فإن اعتراف حكومة اردوغان بالمجزرة مهم وجديد، مع هذا الاعتراف يزول تعنت قومي طال

امده. ومع هذا الاعتراف يدخل الاتراك في حركة اعتراف واعتذار تغدو اكثر فأكثر اساساً اخلاقياً للعلاقات بين الأمم.

لاننسى ان حكومة اردوغان اسلامية. وقد يكون مهماً ان نلتفت الى هذا النموذج الاسلامي في الحكم، نموذج بخلاف النماذج الاسلامية الثورية والاستبدادية يقود تركيا الى الوحدة الاوروبية. اي مزيد من الانخراط في العصر والعالم، كما يقودها الى فكاك للسلطة عن الهيمنة العسكرية التي هي الخلل الرئيسي في الديموقراطية التركية. اي تقود تركيا الى ديموقراطية اوسع. والاعتراف بالمجزرة الأرمنية خروج بتركيا من ايديولوجيا قومية متعنتة واستبدادية. وفي هذا الحكم التركي نموذج ايضاً.

الا نتعلم نحن ايضاً. لنا ايضاً جراحنا القومية، وليست فلسطين سوى احدها. حسبنا ان هذه الجراح تسمح لنا بأن نكون قساة مع الأقليات والشعوب التي تشاركنا معها في الارض والمصير. لربما اعتبرنا ان ما اصابنا لا يتيح لنا فرصة للاعتذار او التسامح، لكن هذا رغم كل شيء هو ايضاً عارنا، عارنا عار المثقفين خاصة، كبير لأن صوتاً لم يرتفع ضد خطة الأنفال لتصفية الكرد وإبادة حلبجة الكردية، ألم يحن الوقت لنعترف ونعتذر. من قبيل الاعتذار سيكون على دول كبرى ان تعتذر من دول صغرى اخذتها تحت جناحها. أليس على النظام السوري ان يعتذر من لبنان، اذا كان للاعتذار ان يقابل الشكر الذي اكتفي للآن به. اعتذر العراق من الكويت لكن اقليات اخرى لا تزال تعاني في مناطق عربية اخرى. أليست دارفور هي ايضا فضيحتنا، والفضيحة اكبر حين تترافق مع المصالحة النهائية بين الشمال والجنوب. لكن قبل او بعد الاعتذار يمكننا القول إن عارنا الاكبر هو حكوماتنا نفسها.

* عن السفير.

حكاية تيمور الكردي
الناجي الوحيد
من مقبرة السماوة الجماعية

خالد المعالي



لم اكن اعرف شيئا عن «عمليات الأنفال البطولية (وتلك هي تسميتها الرسمية كما كانت بيانات علي حسن المجيد تعلن عنها عبر الأثير العراقي في برقيات الى (القائد الضرورة) حتى ذلك اليوم من عام 1993 عندما نشرت جريدة «دي تسايت الألمانية الاسبوعية ملفاً انجزه كنعان

مكية. وقد تضمن الملف حكاية تيمور، الصبي الكردي الذي استطاع جريحاً الهروب مساء من مقبرة جماعية في صحراء السماوة، وكيف انقذته بدوية، بمعالجته واخفائه لفترة عامين حتى تم ايجاد اقرباء بعيدين له في الشمال العراقي. (ذلك ان جميع افراد عائلته راحوا ضحية عمليات الانفال)، وهرّب تيمور الى اقاربه قبل غزو الكويت عام 1990 في عملية دبرها الدفء الانساني والبساطة.

رعب التفاصيل الكاملة لعمليات الأنفال التي اودت بحياة 180 الف مواطن عراقي كردي، تقاسمتهم مقابر جماعية مماثلة لتلك التي حوت غيرهم من العراقيين على طول هذا الوطن العراقي... ورعب التفاصيل الخاصة بحكاية تيمور جعلاني افكر فوراً بأختي خيرية، التي ما زالت حياتها قيد البداوة، تلك الحياة التي تركناها نحن جميعاً، إلا هي... هيأ لها مصيرها أن تثير الكلاب انتباهها الى مصير تيمور، الصبي الكردي الهارب من المقبرة الجماعية الى خيمتها، الصدفة والقصد يتلاقيان في متاهة الصحراء... بعيداً من كابوس «البعث» وفي الخضم أيضاً.

لمعرفة التفاصيل فكرت بالحديث الهاتفي الى أخي الأصغر كامل، الهارب من العراق آنذاك والمقيم في مخيم رفحا في السعودية، بعد مشاركته في انتفاضة عام 1991، والذي ما إن ذكرت له اسم تيمور حتى اخبرني بحكايته وحكاية هربه من المقبرة الجماعية، وكيف تنبهت اليه اختي مساء، حينما نبحته الكلاب، حيث وجدت تيمور جريحاً لا يفقه العربية، تائهاً لا حول له ولا لغة.

والحكاية التي يرويها كنعان مكية بدقة في الملف المذكور، هي فصل كامل من كتابه «القسوة والصمت»، والذي على رغم ترجمته الى العربية عام 1994، بقي بعيداً من التداول في البلدان العربية تجاوباً مع رغبة عارمة ما زالت سارية في ثقافة عربية لا تعترف بالآخر، حتى لو كان جزءاً منها، رغبة عارمة تسيطر على عقلية المثقف العربي، حتى لو كان من طراز عالم اجتماع مرموق مثل عبدالله العروي، الذي تلتغي لديه مواصفات الموزاييك الاجتماعي العراقي وتختصر الى شخصية «صدام حسين» الذي لا ينم ما يكتبه عنه عن اي تفصيل آخر يعرفه القاصي والداني من العراقيين، عكس تحليلاته الدقيقة للساسة المغاربة والجزائريين، انظر كتابه: «خواطر الصباح، الجزء الثالث»، باختصار في هذه الحالة لا يختلف تفكير عبدالله العروي عن المواطن العربي العادي الذي تحركه الفضائيات القاتلة، ويبقى السؤال ملحاً هنا: من أنتج من؟ العروي رأي العامة، أم العامة أنتجت رأي العروي في العراق!

بقيت هذه الحكاية تدور في داخلي، لا تعرفها الا القلة من الأصدقاء، احياناً أرويها لأصدقاء كرد عراقيين يدفعهم التطرف في خطابهم الى الاعلان عن معاداة العرب، لكي أحاول أن أبين لهم أن البعد الإنساني أكبر من ضيق أفق الخطابات ذات النزع القومي أو العرقي أو الطائفي، على رغم شعوري

بالخطر على حياة أختي من جرارة الذبح الصدامية التي كانت تحصد الأخضر واليابس من أرواح الأحياء المقيمة والعابرة. انها حكاية السرّ الإنساني، الأخوة الثابتة في جوهر الإنسان.

عندما سافرت عام 1993 الى مناطق العراق الكردية المحررة، حاولت أن التقي تيمور، ولم أوفق بسبب ضيق الوقت، ولكني بعد عشرة أعوام تمكنت أنا نفسي من زيارة العراق والوصول الى مرابع الطفولة والشباب في مدينة السماوة وما حواليها، حيث انتشرت 24 مقبرة جماعية موزعة بين الصحراء، الريف والمدينة، ضمت عراقيين من كل الطوائف والأعراق، وكويتيين أيضاً، ووحدها المقبرة التي ،اكتشفت أخيراً وتضم 1500 ضحية، ضحاياها جميعهم من الكرد فقط، أقول: ،اكتشفت لأن الجميع هنالك يعرف خبر هذه المقابر وأخبار غيرها من الكوارث التي يمكن ملاحظة آثارها على الطبيعة، على البشر والشجر، وويل لمن فتح فمه أو أعتقد بأنه يفعل ذلك في عراق ،صدام حسين و بعثه .

عندما رأيت أختي التي كنت أرعى معها الماشية حينما كنا صغاراً وتربطنا ذكريات طفولة ومماحكات، أختي التي بقيت تجهل القراءة والكتابة، وقبلت مصيرها وتزوجت وأنجبت... ثم زوّجت بناتها وأنجبن هنّ بدورهن أحفاداً، أختي التي أضحت جدة، ما زالت تملك ذلك الحس الساخر والروح المرحة، على رغم علامات الوقار التي تفقدها حينما نعود الى ذكريات أيام رعي الأغنام، البحث عن المشروم وصيد الجراد. اقول: عندما رايتها، لم أعد أتذكر ما إذا كنا تحدثنا عن تيمور، ربما مرّ ذكره سريعاً ولم نتوقف عنده كثيراً، فهو تحصيل حاصل عندها، وربما شدتنا الذكريات الشخصية أكثر، شدنا تأمل واحدنا الآخر، ماذا فعل الدهر به، كيف خدد له وجهه وجعل المشيب يخط شعره، فقد كنا نتكلم باختصار! نقول فقط ما قل ودلّ.

أختي الفقيرة حمّلتني الأبسطة الصوفية والمخدات التي تحوكها هي وبناتها بأيديهن كهدايا أزيّن بها مقامي في ،الغربة ، هدايا حملتها معي باعتزاز... وحينما سألت كبرى بناتها، أنا الخال القادم من بعيد والذي لم تره أبداً، عن حال زوجها وعمله، أخبرتني بنبرة ساخرة: ،قتله الرفاق . وكانت تعني أن البعثيين قتلوه أيامئذ! إجابة أضافت ألماً الى ألم متراكم وسيتراكم... (عن الحياة).



الشاعرة الكردية فينوس فايق: اللغة الكردية هي لغتي الام، لكن يبقى للغة العربية سحرها عندي

اجرى الحوار: صالح سويسي

فينوس فايق من مواليد مدينة السليمانية بكردستان العراق، أتمت الدراسة الإبتدائية باللغتين العربية و الفرنسية في الجزائر و من ثم الدراستين المتوسطة بالكوردية و الإعدادية بالعربية في مدينة السليمانية في كوردستان. حاصلة على شهادة البكالوريوس من كلية الآداب من جامعة بغداد قسم الفلسفة لعام 1989، درست اللغة الإنكليزية في المعهد البريطاني التابع آنئذ للسفارة البريطانية في بغداد، عملت في التلفزيون و الإذاعة المحلية (تلفزيون شعب كوردستان و إذاعة صوت شعب كوردستان) كمذيعة في القسم العربي و محررة و مقدمة برامج و مترجمة.عملت منذ عام 1993 كمحررة في جريدة (المؤتمر) التي كانت تصدر في صلاح الدين ذلك الوقت "باللغة العربية"، و في نفس الوقت مراسلة لجريدة (الإتحاد) التي كانت تصدر في كوردستان باللغة العربية و تصدر الآن في بغداد، مولعة بقراءة الشعر العربي و الكوردي منذ الصغر و تكتب الشعر منذ ان كان عمرها 15 سنة الا أنها لم تنشر إلا بعد تحرير كوردستان، مستقرة منذ 1997 بهولندا، حيث عملت بإذاعة الأجانب في مدينة (روتردام) الهولندية فترة طويلة، تعمل مراسلة لمجلة *(Mavis)* الهولندية.

***ماذا عن الثقافة الكوردية و المشهد الشعري بشكل خاص؟**

فينوس: لو أنني أريد أن أؤطر الثقافة الكوردية و تحديد ابجدياتها عبر التأريخ، فإنني أقول أن الثقافة الكوردية مرت بمراحل عديدة في المنطقة التي تمتد من جبال زاكروز جنوباً حتى هضبة الأناضول شمالاً و التي تسمى بكوردستان و انقسمت بين أربع دول، بالتالي انقسمت كل المجالات تبعاً لذلك التقسيم الجغرافي إلى أربعة أقسام، منها الحياة الإجتماعية و السياسية و الحضارية و الثقافية و النتاجات الإنسانية الأخرى من شعر و نثر و فنون الموسيقى و المسرح و حتى السينما مؤخراً.

لكن تبقى الملامح الأساسية التي تتصف بها الثقافة الكوردية بين ثقافات الشعوب، بغض النظر عن حالة الإنقسام.. من أهم ما يميز الثقافة الكوردية هو أنها ثقافة حديثة العهد على الأقل بالنسبة للمتلقي خارج كوردستان، و ذلك بسبب الظروف السياسية المحيطة بكوردستان من طمس للشخصية الثقافية الكوردي من خلال محاربة الثقافة بشتى الأسلحة، و تشويه معالمها و إلحاقها بثقافات الدول التي تحتل كوردستان.. لكن المثقف الكوردي يتميز بأنه من أكثر المثقفين المطلعين على ثقافات الشعوب، و هذه بطبيعة الحال وليدة ظاهرة الإحتلال، فالمثقف الذي يعيش في ظل الإحتلال يحاول تثقيف نفسه أولاً من ثقافة المحتل، ثم من ثقافات الشعوب المجاورة له، و بعد ذلك من ثقافات الشعوب الأخرى، فالمثقف الكوردي شرب من ثقافات الشعوب الأخرى، في حين أن الثقافة الكوردية هي أيضاً في مستوى ثقافات الشعوب، لكن تبقى مسألة التعريف بها التي هي مسؤولية المثقف الكوردي نفسه أولاً و أخيراً.

و عامل آخر يلعب دوره هو عامل اللغة، حيث أن غالبية الشعب الكوردي و ليس المثقفين فقط يتمكن من اللغة العربية و الإنكليزية أيضاً لدى الكثيرين، لذلك ترى إنفتاحه على معظم نتاجات الشعوب و إلمامه بكل التطورات الحاصلة في المجال الثقافي العالمي، بعكس المثقف العربي في الكثير من الأحيان الذي يعتمد على الترجمة، و هنا لابد من القول ان الترجمة ساعدت الثقافة الكوردية في السنوات العشرة الأخيرة على الإنتشار عالمياً، بحيث جرى نقل النتاج الإنساني الكوردي إلى معظم لغات العالم، على رأسها العربية و الإنكليزية.

أما الشعر، فإنني أجزم أن الشعب الكوردي من أكثر الشعوب في العالم الذي يمتلك عدداً كبيراً من الشعراء، و هنا ينطبق على الشعر كنتاج إنساني ثقافي ما ينطبق على الثقافة الكوردية بشكل عام، لكن حركة الشعر على وجه الخصوص مرت بمراحل عديدة من شعر المقاومة، الشعر السياسي، الشعر الوطني، العاطفي و غيرها. .

***قضية كوردستان، تكاد تكون الموضوع الأكثر تداولا في كتاباتك رغم بعدك عنها منذ سنوات، لكننا نلمس حنينا خاصا و رؤية خاصة لهذه القضية، ما مرد ذلك؟ أو بمعنى آخر لماذا لا تشتغلين على موضوعات أخرى بنفس الكثافة؟**

فينوس: الكوردي بطبعه وطني، سواء كان داخل كوردستان أو خارجها، و هذه الميزة موجودة لدى كل المثقفين الكورد بغض النظر عن إنتماءاتهم الفكرية و الدينية، و بدرجات متفاوتة، لكن كونك عايشت فترات نكسة من التأريخ السياسي لوطنك و في ظل الإحتلال هذا ما يولد لديك الإحساس بالوطنية بكل هذا العنف، لا يمكن أن يتخلص الكوردي بسهولة من وطنيته مهما إدعى أنه تخلص، و أنا من أكثر الشعراء الذين حاولت التخلص من الإحساس بالقرف أمام نظام كان كل همه هو القضاء على شعبي، ذلك النظام الذي لم يمنحني سوى الدمار و الفناء بكل معانيهما، عشت في ظله كل

تفاصيل الخوف و المطاردة و الموت و الإستشهاد و الخراب و الحروب المتواصلة طوال سنوات حكمه. ولا اظن أن مسألة البعد و القرب من الوطن تلعب دوراً كبيراً في النتاج الأدبي على هذا الصعيد، بالعكس كلما إبتعدت زادت وطنيتك هذه نظرية بت أؤمن بها عندما إبتعدت عن كوردستان، فإلتصقت بكوردستان اكثر عندما إبتعدت عنها كل هذا البعد، فالإنسان بطبعه يتعلق بالأشياء العزيزة عليه عندما يبتعد عنها، و الكثيرون من السياسيين من حملة الفكر الشيوعي الليبرالي تحولوا في الغربة إلى حملة فكر قومي متعصبين، الحمد لله لم أتحول إلى (قومية متعصبة)، بالعكس أنا إنسانية في كل شيء و بدرجة عالية، لكن تعلقي ببلدي و أرضي زاد و يزيد، و يبقى الجانب الإنساني في شخصيتي و في اعماقي مضيئاً، و انا عندما اكتب لبلدي كوردستان رغم بعدي عنها كأنني اكتب للإنسانية المقهورة في العالم كله. و انا اشعر أن واجبي تجاه وطني كبر بإبتعادي عنه، فإنني اليوم مطالبة بالتعريف بقضية امتي إلى المجتمعات الدولية و إلى الأوساط الثقافية و السياسية الأوروبية و العالمية، على العالم أن يتعرف على قضية شعب عاش سنوات طويلة في ظل حكم دكتاتوري و عانى كل انواع الحرمان و الذل و القهر و الإستبداد، و هذه مهمة المثقفين و الشعراء، لذلك عندما تقرأ قصائدي التي من هذا النوع يراودك شعور أن كوردستان هي المنطقة المضيئة دائماً في نتاجي الأدبي و هذا شيء افخر به دون شك..

***في كتاباتك تتنازعك اللغتان العربية والكوردية، أيهما أقرب إليك؟**

فينوس: انا اكتب اكثر باللغة العربية، و من يقرأ لي باللغتين يستمتع أكثر بالنصوص التي اكتبها اصلاً بالعربية، وكثيراً ما أترجم النصوص العربية إلى اللغة الكوردية، مع أن اللغة الكوردية هي لغتي الأم، لكن يبقى للغة العربية سحرها عندي، عموماً اكتب باللغتين تقريباً بنفس المستوى.. بالرغم من انني أؤمن بأن اللغة لا تشكل عائقاً امام التصوير أو التعبير، الفرق فقط أحياناً في البعض من الصور الشعرية التي تقال مثلاً في اللغة الكوردية و لا تقال في اللغة العربية أو بالعكس، او اي اللغتين اقرب إلى الروح، بالنسبة لي لا أهتم فعندما يداهمني شيطان الشعر ألجأ الى اللغة حسب ما تقتضيه الصور الشعرية و حسب الحالة، في الماضي كان شيطان الشعر عندي يداهمني باللغة العربية أصدقك القول، و هذه الحقيقة لا يعرفها الكثيرون، لكن و بعد أن تمكنت من تطوير لغتي الكوردية بالمستوى الذي أطمح إليه، صار شيطان الشعر في خيالي أيضاً يتقن اللغة الكوردية، لكن تبقى مسألة الترجمة، فأنا اترجم حسب المزاج و حسب ما أتمكن من الإحتفاظ بروح القصيدة، أترجم من و إلى اللغتين و ليست كل القصائد التي عندي موجودة عندي باللغتين، فعندي قصائد بالكوردية لم أتمكن من ترجمتها أو لم أرغب بترجمتها إلى اللغة العربية و نفس الشيء بالنسبة إلى القصائد التي كتبتها أصلاً باللغة العربية .

*ألا ترين أن الواقع افرز نصا جديدا يمكن تسميته " أدب المنفى " و هنا يلتقي الكورد و العرب في هذا الواقع القائم في رأيك ماذا أضاف المنفى لنصك؟

ربما هذا التصنيف يحمل بعض الجدل، كالجدل الذي يحوم حول مفردة "الأدب النسوي" الذي لا أؤمن به و هذا نقاش آخر، أما ما يسمى بأدب المنفى، فهو بشكل أو بآخر إمتداد للأدب الذي كنا نكتبه في الداخل أي داخل الوطن، لكن مقوماته و العوامل المحيطة به و ظروفه تغيرت، لكن تبقى صورة الوطن على سبيل المثال هي نفسها، سواء كتبت عنه في الداخل أو في المنفى، يكون هذا التصنيف ممكناً إذا لم نكن في هذا الزمن من التطور التكنولوجي و المعلوماتي الذي يربط بين الداخل و الخارج بسهولة بحيث لا تشعر ببعدك عن الداخل كما كان في السابق، ففي السابق كان الداخل أي الوطن عالما و المنفى موطن عالم آخر، لصعوبة الإتصال و عدم تطور الوسائل التي تتيح نقل النتاج الأدبي من و إلى الخارج و الداخل.. ففي ذلك الزمن كان هناك بالفعل أدب إسمه أدب المنفى، و أدب آخر كان ينتج في الداخل، أما الآن و حين أكتب عن كوردستان لا أجد صعوبة في تخيلها، ببساطة الفضائيات على الأقل تسهل علي حتى عناء السفر و رؤية معالم كوردستان، و الإنترنت و التكنولوجيا تختصر المسافات و بالتالي لم يعد هناك في تقديري الشخصي من داعٍ لمثل هذه التسميات، فالأدب نتاج إنساني بحت حتى ولو أنتجه الإنسان على المريخ..

*تشتغلين في نصوصك على الصورة و أحيانا على حساب اللغة؟

فينوس: أعتقد أن الصورة الشعرية هي أهم الركائز التي تقف عليها القصيدة إلى جانب اللغة و بعض العوامل الأخرى، بالنسبة لي و لأن اللغة العربية ليست لغتي أجد في بعض الأحيان صعوبة بعض الشيء في إعطاء الصورة الشعرية التي بداخلي حقها على الورق، وفي بعض الأحيان الأخرى أواجه نفس الصعوبة في لغتي الكوردية لسبب بسيط و هو أنني تعلمت القراءة والكتابة في صغري باللغة العربية و تعلمت الكوردية بعد ذلك بجهد شخصي و لذا فالأساس الثقافي عندي كان باللغة العربية، لكن اللغة الكوردية هي الأم، اللغة في القصيدة مهمة لبناء ملامح الصورة الشعرية، لكن أن اشتغل على الصورة على حساب اللغة ربما هو كذلك و هو يعود للسبب الذي ذكرته.

*كيف ترين إمكانات التواصل بين الثقافة العربية و الثقافة الكوردية؟ و هل ثمة جهود تبذل من أجل تواصل هاتين الثقافتين؟

فينوس: أنا أؤمن بضرورة أن يكون هناك تواصل بين الثقافتين الكوردية و العربية و ذلك من منطلق إيماني بأن الثقافة العربية هي الثقافة الأقرب إلى الثقافة الكوردية جغرافياً و تأريخياً، ثم أن للتحقيق هدف آخر و هو تعريف الثقافتين ببعضهما البعض من زاوية أن الثقافة الكوردية هي ثقافة أصيلة و غنية لا تقل عن الثقافة العربية و ثانياً حتى نلغي تلك الحواجز التي خلقتها أو تخلقها الخلافات و المشاكل السياسية بين الشعبين و لكي

ينظر العربي إلى الثقافة الكوردية ليس من موقع السيطرة وحتى يتخلص المثقفون الكورد من إحساسهم أن الثقافة العربية هي ثقافة العدو و لا يجب الإقتراب منها، في حين أنني أرى ان للثقافة العربية الفضل الأكبر في تنشئتي الأكاديمية و الثقافية و الأدبية، و ذلك بسبب تلك السياسة الظالمة التي كان النظام العراقي السابق ينتهجها مع الشعب و المثقف الكوردي بالذات و ذلك بمحاربته ثقافياً بمنع المطبوعات الكوردية و منع الدراسة باللغة الكوردية في المدارس و الجامعات، الأمر الذي ترك الأثر السلبي على تفكير و نتاجات المثقف الكوردي، و حتى نلغي تلك الحالة من الغربة بين الثقافتين علينا بذل أقصى الجهود من أجل تعريف المتلقي العربي بالمقام الأول بالثقافة الكوردية، لأن المتلقي الكوردي و بسبب أنه كان دائماً في موقع الضعيف إزاء السلطة الحاكمة المتمثلة بالعرب في العراق مثلاً، فكان لا يجد سبيلاً للتثقيف سوى الثقافة العربية..

و هناك بالفعل جهود تبذل في هذا المجال، عن طريق تقديم الترجمات و التواصل الثقافي و ذلك بإقامة النشاطات في كوردستان و دعوة مثقفين عرب، لكن المهم كما قلت ان العالم الثقافي الكوردي ينفتح هو الآخر على الثقافة الكوردية، و أن تجري دعوة المثقفين الكورد إلى البلدان العربية مثلاً لإستضافتهم في المهرجانات الثقافية و الأنشطة الأدبية المختلفة، و بذلك نتمكن من مد جسور ثقافية و بالتالي العمل على إمتزاج الثقافتين، فمتى تحقق ذلك، ستزول العراقيل التي هي موجودة على خلفية الواقع السياسي غير المستقر إزاء القضية الكوردية، و نعمل معا على خلق أجواء ثقافية مشتركة..

***كتابتك موغلة في الرومانسية، هل تعتقدين أن مثل هذه الكتابات الحالمة يمكن أن تلامس روح المتلقي المنهك أصلا بهموم الحياة و مشاغلها الكثيرة؟**

فينوس: لا أعتقد أن الرومانسية إنتهت، بل أخذت أشكالا أخرى، فكلنا رومانسيون لكن كل على طريقته، و درجته، هناك من هو رومانسي لكن بدرجة قليلة، و هي تثير في تقديري عند المتلقي الذي يبحث عنها، فطالما هناك قراء شعر رومانسي، هناك شعراء رومانسيون، بل العكس برأيي القصائد الوطنية و قصائد المقاومة هي التي لم تعد تثير عند المتلقي شيئاً، و هذا الزمن هو زمن الإنفتاح على الرومانسية، لكنها رومانسية في ظل التكنولوجيا، فالتطور العلمي و التكنولوجي من حولنا و القفزات الهائلة في دنيا العولمة هي التي جعلتنا نعتقد أننا لم نعد رومانسيين، لكننا فعلاً رومانسيون، غير أننا منتظمون أكثر من ذي قبل في عواطفنا، فالرومانسية القديمة كانت تلقائية و طبيعية أكثر، أما رومانسية اليوم فهي رومانسية بحسابات دقيقة، مع أنني من رومانسية غير منضبطة و تلقائية.. من منا لا تتحرك مشاعره لأغنية عاطفية؟ أنا أعرف أن توجه الجيل الحالي يذهب نحو السرعة و أفلام الأكشن و الإثارة، لكنهم في بعض الحالات أيضاً يجدون أنفسهم فريسة للرومانسية مع قراءة نص شعري عاطفي



ملحقات لأحلام بنفسجية

قراءة لمعرض تشكيلي

للفنان/ كوهدار صلاح الدين

سيار تمر صديق

دهوك/ كوردستان

يعيش في لحظة.. حقيقة.. و يغرق في عدة لحظات وهمية. بين جدية الحياة.. و لا جدية الانسان.. و احيانا بين جدية الانسان و تخاذل الحياة.. تقف شخصيات الفنان التشكيلي (كوهدار صلاح الدين) مذهولين لا يعرفون ايخطون و يجازفون ام يبقون و ايضا يجازفون ببقائهم.. هذه هي اللحظة التي تكتض غموضا و قلقا.. اذا (الانسان، استمرارية الحدث، الانتظار، الوجود، القلق مرة اخرى، اللامحدود، اللامرئي، وثم اللاوجود، و، الماوراني، الهم، و اخيراً تصير كلها (ملحقات لأحلام بنفسجية) و كل شيء يصب في دائرة الشك.

فبين الوانه المبعثرة على ارضية الغرفة التي يقطنها وهو خارج عن اسوار جسد موطنه الأصلي نلتمس روحه التي تسعى الى ان تربط بين لحظة شروق للشمس مع لحظة ظهور للقمر الذي لا يتكرر وجهه في كل ليلة.، بتلك الألوان و بمعداته الأخرى يتنفس فناننا التشكيلي ليهمس من ارض الاغتراب للوصال و التمسك بجذوره الكوردية. فيعش حالما و ينام حالما و ينهض و يسير و يضحك و يبكي كثيرا و هو لا يزال يحلم بأن يكسر حاجز الغربة. لتستوطن ابتسامته وجه الجبال الشاهقة و تتبعثر على اوجه و حارات بلده.

في هذا المعرض التشكيلي و الذي جاء من الماورائية. بهموم و جراحات و تطلعات وكل ما يتعلق بالانسان جاء الى الحياة. حيث نرى كل ما فيه يعانق الانسان و الانسانية المحض و يجعله كرمز فعلي ثابت في معادلة التكوين الكوني، حيث لذلك الانسان عالمه الذي لا يخلو من الضبابية و عدم الاستقرار و عالمه الذي لا يخلو من الوصول الى الهدف.. من الاحلام التي ما ان تراها ليلاً تختفي نهاراً و ما تراها نهاراً.. تكرر نفسها في مخيلتك و انت مستلق على فراش الراحة و الذي سرعان ما يتحول الى صراع بين نور النهار و ظلام الليل. و هذا ما تلمسناه من لوحاته كصفة اساسية (الأبيض

و الاسود) تلك (الألوان) ان صح التعبير هنا. و هي تصارع الوانه القرمزية الأخرى ساعياً ان يشكل منها منهاجا اكثر جدية في تفعيل و تكوين العلاقات الاجتماعية مبتدءاً بالعلاقات الداخلية للعائلة الواحدة كنواة اساسية للتمدن. رافضاً الصلات القبلية و التي تحاول ان تفرض سيطرتها وفق المعيار (العمري).

و اذا ما راجعنا اهم المواضيع التي خرجت من خلف اسوار الوانه و تلك التي تتدلى من السقف لتدور و تدورنا معها باحثين عن الحقيقة.. لوجدنا ما يأتي: اولا. المرأة: بوجهيها كغريزة و كأمومة: ساعياً ان يفرق بين الاثنين و ان يعطي لكل من هذين الوجهين حقهما في العيش.. (طبعاً لا يخفى عن الجميع انها اي المرأة كانت رائعة و ستبقى كذلك). بهذه الكلمات استطيع ان اختصر ما اراد ان يقوله الفنان بألوانه تلك وهي تمس جسد المرأة معتبرة اياها الشيء الفوقي الذي. لا يمكن اسقاطه، و الطريق الوحيد الذي يجب ان يبحث من خلالها عن الوجود الانساني وعن الصيغة الوجودية لكل ما يخرج من ذهن و عاطفة البشرية. فحضورها كان جلياً و لكن ليس بالمعنى التقليدي كنصف لايمكن الاستغناء عنها. بل جاءت لتطرح هي نفسها تطلعاتها بالشكل الذي يجب ان تكون موجودة لا بالشكل الذي يجب ان يكونها الرجل. تلك المرأة (الام) و صاحبة حق في اشباع (غريزتها) و التي كانت تسكن متحركة من على اوجه تلك اللوحات استطاعت ان تخترق رجولة الرجل الشرقي الذي يحاول دائما ان يتمادى على انوثتها. بل تجاوزت الاختراق بخلق شخصية نسائية تجيد التحاور العقلي لكل معطيات الفكر و الحالة الحوارية الراهنة اذ تبدأ من الفكر البدائي وهي تسعى من خلال ما يسميه (كانت) (بالنومينات) و الذي يخص (الأشياء في ذاتها).

فنساء الفنان رفض ان يكن لاشيئاً.. او لاشيئية. و السمة الأكثر انتباهاً ان الفنان في كثير من لوحاته اهتم برسم صدر المرأة. و اعتقد انه حاول بذلك ان يربط بين لحظتين. الأولى تبدأ من مرحلة الطفولة كدافع (جوع) و الثانية تبدأ في مرحلة الكبر كدافع (غريزي).. لأنه في كلتا المرحلتين يسعى الرجل ان يحط برأسه على صدر المرأة: اي ان المرء وهذا هو الموضوع الثاني. هو دائماً بحاجة ماسة الى النصف الاخر. و هذا ما اكده الفنان انه على الرجل الشرقي ان يتقبل المرأة بشخصيتها و عقلها. بين موضوع المرأة و الرجل.. ظهر موضوع ثالث اكثر شمولية الا وهو موضوع (الوجود) شخصيات المعرض سواء الزائرين ام اصحابها كانوا مبعثرين و متعجبين ولكنهم كانوا ايضاً في حالة بحث مستمرة. عماذا يبحثون؟ ظل هذا السؤال الأكثر طرحاً من اوجه شخصيات اللوحات.. و الأكثر استغراباً على اوجه الشخصيات الزائرة للمعرض. هل سيبحث كل عن ذاته؟ ممكن.. كل عن الاخر؟ ايضاً ممكن.. عن العالم الواسع الرحب لايجاد موقع لنفسه فيها؟ و هذا الأكثر احتمالاً.. مستنداً الى هذه الظواهر العقلية البشرية التي وضعها (كانت) على شكل (قضية و نقيض).

كقضية/ العالم له بداية وحد في الزمان و المكان.

وكنقيض/ العالم هو في زمان و مكان لامتناه.

ام مازال الانسان يطرق المجهول ليستدل به الى المعلوم و لكن ما هو الشيء المجهول و ما هو المعلوم طبقاً للظاهرة العقلية الثانية. اذ:

كقضية/ كل ما في العالم يتالف من عناصر بسيطة.

و كنقيض/ لاشيء بسيط، بل كل شيء مركب.

ام انه اي الانسان صار يحس بالخناق و يرغب في ان ينطلق الى الفضاء الرحب و يترك قيوده التي حاصرته تتشابك و لكنه قد فقد العلل التي تدفعه لذلك. ! لأنه صار يؤمن بهذه الظاهرة.

كقضية/ توجد في العلم علل تعمل من خلال الحرية.

و كنقيض/ لا توجد حرية.. بل كل شيء طبيعة.

ام بات المرء يؤمن بأنه موجود لواجب الوجود. وثمة امر يجعله يكرر نفسه. فيصف طموحاته بغباء و احلام. فيترك المواصلة و يكتفي بالمراوحة و هذه ظاهرة اخرى.

كقضية/ في سلسلة علل العالم، ثمة وجود واجب الوجود.

و كنقيض/ لا شيء واجب في العالم و كل ما في هذه السلسلة عرضي.

و هذا ما اراده الفنان ان يثيره بين كل قضية و نقيضها. ان يحدد الانسان منا اين هو في كل هذا.

خلاصة هذه الظواهر ان القلق الذي نعيشه هو لحظة حاسمة و ان هناك ثلاث علاقات قائمة بين العقل و الزمان و من الصعب ان نوفق بينها. ان القلق متجه نحو المستقبل. يجعل الزمان يمضي ببطء شديد و مع ذلك فهو لحظة. اذن بين الأزمنة الثلاثة و على المكان الواحد. هل نحن احرار ام هل نحن محتومون؟ و هل من الممكن ان يتحول الانسان من الاناني القلق الى انسان يؤمن بالمبدا الروحي (اهمسا) الذي يحرم ايذاء الكائنات الحية جميعاً و بلا تفرقة اي لنقل (عبادة الحياة).

برأيي هذا ما دعت اليه اللوحات ان نحيا مخلصين للحياة و للانسانية و لاجل هذا حاول الفنان ان يفكك اللوحة الانسانية الأكبرى الى اجزاء و اقسام مفككة وفق معايير جزئية الحدث و الموضوع و المكان و الزمان و تشتيت القيمة الانسانية محاولاً بها ايجاد مخرج للمعضلة البشرية الكبيرة و هي معرفة الذات. و كسر ذاك الهم الراقد على فكر و حس الانسان ملتزماً بهذا بمقولة (البير كامو) (الوصول الى اصل الاشياء ليس هو المهم و لكن علينا ان نتعرف كيف ينبغي ان نتصرف في هذا العالم؟).

و الموضوع الاخر الذي بحثه هذا المعرض و الذي هو الموضوع الاساسي، بني عليه كل ما قد اسلفناه. هو (الحلم) وكيفية توظيفه للعملية الابداعية. لنقل بداية كان من اعرق احلام الانسانية ان تجد مفتاحاً لتفسير احلامها. ولقد تصدت لهذه المهمة في البدء الميثولوجية الشعبية ثم الفلسفة قبل ان يأخذ

علم النفس على عاتقه المهمة الكبرى في التصدي لموضوع الحلم و بالاخص علم النفس التحليلي.. المعرض كان نتيجة تفاعل الصور الواقعية اليومية مع صور تبناها العقل الباطن للفنان فخرجت على شكل احلام تتوق لان تصبح واقعا مرسوماً وفق التراكمات الليلية. اذن فما هي الشروط التي يحدث فيها الحلم؟ وما صلاته بالحياة النفسية في حالة اليقظة؟ ولم ذلك التنافر بين وسائل الحلم التعبيرية وبين الحالات الانفعالية التي تصاحبه؟

وما مصدر عدم استقرار الحلم اخيراً؟ كل هذه الأسئلة تم طرحها من خلال لوحات ووجوه لشخصيات تحمل ملامحها دلالات و رموزا ما ان تحاول فك رمز حتى تجد نفسك داخل متاهة اخرى سرعان ما تعطيك اعتبارات لثلاث حالات وهي ما قد فاتك و اللحظة الحاضرة و ما قد يأتيك. طبعاً بتحليل عقلاني بالصور و الالوان لانه يمكننا القول بأن مادة الحلم الكامنة هي التي تحدد المضمون الظاهر حتى في ادق تفاصيله تقريباً. و كل تفصيل من هذه التفاصيل لا يشتق من فكرة منعزلة و انما من عدة افكار مقتبسة من تلك المادة الاساسية و غير المترابطة فيما بينها بالضرورة. بل من الممكن ان تكون منتمية الى اشد ميادين الأفكار الكامنة اختلافاً. ان كل تفصيل من تفاصيل الحلم هو بكل معنى الكلمة تمثيل في مضمون الحلم لزمرة من زمر الافكار المتنافرة تلك، و تطابقاً لذلك التنافر نجد ان تلك الوجوه المتشتتة كل تحمل حلما و ان كان بعضها صغيرة الا انها في قيمتها الداخلية تحمل معاني كبيرة لأنها تبث في الروح دافعا انسانيا نبيلاً يرقي لمستوى الطموح الانساني.

هذا المعرض جاء ليعطي لزواره حلماً و يسلب منهم اخر. الا ان تلك السلبية لا تصبح الا بقناعة المتفرج الذي وجد نفسه واحداً من تلك الشخصيات المعلقة على ذاك الجدار الأبيض.

و ختاماً يمكنني القول انه ان تكون زائراً لهذا المعرض معناه اما ان تصطدم انت بحلم من تلك الاحلام المعلقة. الجاهزة. او ان يأتيك الحلم. و الحصيلة في النهاية انك تعيش في حالة حلم ابدية قد تكون نزيهة او قد لا تكون.

Rebeen20002003@yahoo.com
Siyar77@hotmail.com



كتب

الكرد

كتاب باللغة الالمانية

تأليف: فيرناند هينر بيشلر

عرض: سردم العربي

في اواخر عام 2004، اصدر الباحث الالماني فيرناند هينر بيشلر كتاباً آخر حول الكرد و كردستان بعنوان (الكرد) Die Kurden. وهو ثمرة جهد كبير من الدراسات و البحوث و التنقيبات الطويلة على اراضي كردستان. طبع الكتاب في المانيا بحجم كبير في 700 صفحة. فيرناند بيشلر باحث معروف يعمل في مجال الدراسات الكوردية حيث زار كردستان بعد سنة 1976 عدة مرات، الف اربعة كتب اخرى حول الكرد، ففي سنة 1986 اصدر كتاباًبعنوان (الكرد: لاوطن مهم في وطن محروق)، وفي السنة نفسها الف كتاباً آخر بعنوان (اطلاق سراح الرهائن في كردستان)، و في سنة 1988 اصدر كتابه (تأريخ الشعب الكردي: الذين يموتون من اجل الحرية)، و في سنة 1992 بعد زيارته لكردستان كتب (الحرية في الجبال) و طبع في المانيا ايضاً.

الدافع الرئيس للكتابة عن الكرد، كما يقول المؤلف، هو المستقبل الضيئ للشعب الكردي اذ ثمة افق واسع لتقرير مصيره بنفسه. يرى المؤلف ان الاتحاد الاوروبي سوف يوسع حواراته مع الخارج كي تنضم الدولة التركية للاتحاد الاوروبي بحلول عام 2015، و اذا ما حظيت تركيا بانضمامها الى الاتحاد الاوروبي، فسوف يفتح ابواباً واسعة امام الكرد ليدخلوا في المواطنة الاوروبية. في الدول التي يعيش فيها الكرد بمنطقة الشرق الاوسط، ليس هناك حق المواطنة، و هم غير متساوين مع مواطني القوميات المسيطرة و الحاكمة. اذن قد تحل المشكلة الكردية في اطار الاتحاد الاوروبي، او يحل جزء كبير منها في الاطار الاوروبي. و هناك احتمال كبير ان تصبح القضية الكردية موضوعاً مهماً في المستقبل القريب لتوسيع الاتحاد الاوروبي نحو الشرق الاوسط. الهدف

من اصدار هذا الكتاب ±كما يقول المؤلف في مقدمته- هو معرفة الشعب الالماني و الاوروبي بصورة عامة في اوضاع شعب منكوب و مضطهد يعيش في منطقة استراتيجية مهمة و التي قد تجعل من الاتحاد الاوروبي الدخول الى الشرق منها و فيها.

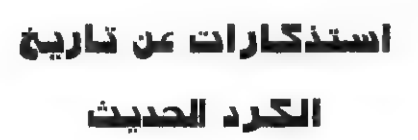
يرى المؤلف ان للكرد دوراً مهماً في النظام العالمي الجديد، وهم من القوى الاساسية لارساء الديمقراطية في العراق.

استهل المؤلف كتابه بترجمة النشيد الوطني الكردي (ايها الرقيب) الى الالمانية مع دراسة حول تأثير هذا النشيد، وصولاً الى جغرافية كردستان و طبيعتها مرفقة بالعديد من الخرائط الملونة يظهر فيها التقسيم الديموغرافي لسكان كردستان و نسبة عدد الكرد في المدن التي تقع خارج كردستان.

خصص المؤلف فصول الكتاب المتتالية لدراسة الهوية الكردية و اللغة الكردية و ادابها، اضافة الى العادات و التقاليد و الازياء الكردية.

ثمة محاولة لترجمة الكتاب الى اللغة الكردية بعد موافقة مؤلفه فيرديناند هينر بيشلر على ترجمته الى الكردية.


* لخص محتوى الكتاب من قبل الكاتب م. جعفر


استذكارات عن تاريخ الكرد الحديث



تاليف: عمر علي شريف

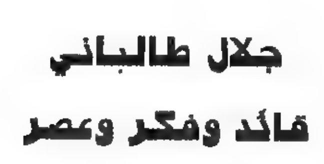
عرض: سردم العربي

ضمن سلسلة الكتب التي التي تصدرها مؤسسة الشفق الثقافية في كركوك، صدر هذا العام للباحث الكوردي عمر علي شريف كتاب بعنوان (استذكارات عن تاريخ الكورد الحديث)، يحتوي على مواضيع تاريخية مختارة ومنوعة انتقاها الكاتب من بين مجموعة كبيرة من المباحث والدراسات والمقالات ذات العلاقة بتاريخ وتراث الكورد والتي عكف على اعدادها وانجازها تباعا منذ عام 1998.

يتضمن الكتاب المواضيع الاتية: موجز عن الطريقتين القادرية والنقشبندية ومرشديهما الكبار في كوردستان، ادمونز واستذكارات عن جولاتهم ومشاهداتهم في كوردستان، الانتفاضة الاولى للشيخ محمود الحفيد ظروفها وانتكاستها ومعطياتها، صفحات من تاريخ الكورد النضالي في ثورة العشرين، عودة الشيخ محمود الحفيد من المنفى وسنواته النضالية الاخيرة، لمحات من تاريخ الجاف ودورهم

الوطني والقومي المشهود، الهموند وسجلهم الحافل بالاحداث والمواقف، السليمانية احداث ومواقف وذكريات، نساء خالدات في ذاكرة الكورد، جوامع وتكايا في ذاكرة كركوك، موجز عن تاريخ الطباعة والصحافة والنشر في كركوك، واخيرا لمحة تاريخية عن جمعية داركر وحزب هيوا 1937-1945. يقع الكتاب في 214 صفحة وطبع بمطبعة وزارة التربية في اربيل.





جلال طالباني
قائد وفكر وعصر

تاليف: الدكتور خالد يونس خالد

عرض: سردم العربي

ضمن منشورات مكتب الفكر والتوعية للاتحاد الوطني الكوردستاني صدر للكاتب والباحث الدكتور خالد يونس خالد كتاب عن حياة ونضال الزعيم الوطني الكوردستاني مام جلال طالباني بعنوان (جلال طالباني قائد وفكر وعصر) وطبع في السليمانية هذا العام.

الدكتور خالد يونس خالد مدير مركز الدراسات الكوردستانية في السويد، كتب في مقدمته يقول: اكتب عن الاستاذ طالباني من منطلق اعجابي به وبنبوغه وتضحياته ونضالاته ومراقبتي لأعماله الخالدة باعتباره احد كبار القادة الكورد الذين اثروا في تاريخ الكورد السياسي وما اذكره حقائق درستها وتفحصتها قبل ان اخطها على الورق.

جاء القسم الاول بعنوان (سنوات مضيئة من النضال) يذكر فيه سيرة حياة المناضل الزعيم مام جلال طالباني منذ ولادته في قرية كلكان القريبة من بحيرة دوكان بكوردستان العراق 1933 ولغاية انتخابه رئيسا لجمهورية العراق الفيدرالي بتاريخ 2005/4/6. والقسم الثاني (جلال طالباني مجدد الفكر بتجديد الثورة)، حيث بعد النكسة المؤلمة للثورة الكوردية في اذار 1975 شعرت الجماهير الكوردستانية بنوع من الاحباط. وفي هذه الاوقات العصيبة اصبح مام جلال في نشاط وحركة مستمرين متنقلا بين القاهرة وبيروت ودمشق والعواصم الاوروبية متصلا بالشخصيات الكوردية المعروفة والشخصيات الدولية ايمانا منه بتنظيم

الحركة التحررية الكردية، وتجديد الثورة بتجديد الفكر الثوري من فكر كلاسيكي تقليدي الى فكر متنور يتلاءم مع ظروف الثورة الكردستانية الجديدة من خلال التفاعل مع الجماهير في المساهمة في صنع القرار السياسي، وكان نتيجة ذلك تأسيس الاتحاد الوطني الكردستاني مع مجموعة من المثقفين الواعين في 1975/6/1 في دمشق، وانتخاب مام جلال امينا عاما له وهو يحتفظ بمنصبه حتى الان.

جاءت عناوين الاقسام التالية كالاتي: الطالباني والاتحاد الوطني الكردستاني تطور نوعي في الحركة التحررية الكردية، الطالباني والديمقراطية والتعددية السياسية، الطالباني والوحدة الوطنية الكردستانية، الطالباني وتدويل القضية الكردية، تجديد في الفكر والتنظيم والممارسة، جلال الطالباني والامن القومي الكردستاني، رئيسنا الكردي العراقي المحبوب مام جلال.

كرد العراق، الطموح بين الممكن والمستحيل

تأليف: رجائي فايد ، عرض:سردم العربي



رجائي فايد

صدر هذا العام ضمن سلسلة "كتاب الحرية" في دار الحرية للصحافة والطباعة والنشر بجمهورية مصر العربية، كتاب قيم للكاتب والباحث المصري رجائي فايد بعنوان(اكراد العراق، الطموح بين الممكن والمستحيل) وب370 صفحة.

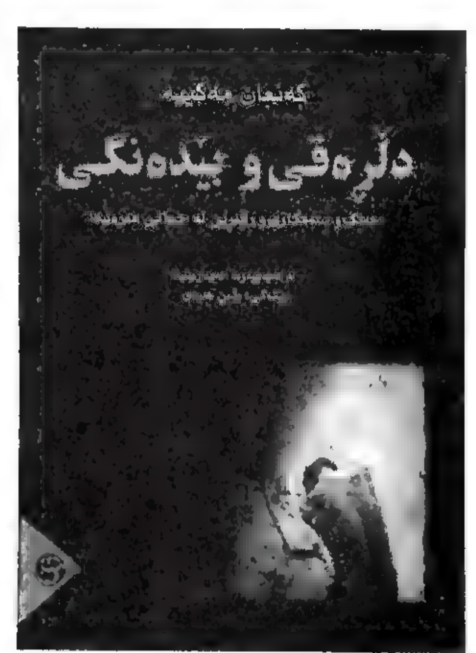
عاش الباحث المصري رجائي فايد في كردستان العراق وفي العاصمة الاقليمية اربيل تسع سنوات متصلة في الثمانينيات، تفرغ لدراسة المسألة الكردية تاريخا وواقعا ومستقبلا. نشرت مقالاته عن المسألة الكردية والعراق في العديد من الصحف والمجلات والاصدارات الاكاديمية المصرية والعربية والدولية.

صدر له العديد من المؤلفات منها: (المسألة الكردية في العراق وتركيا) و (اوجلان الزعيم والقضية) و (اكراد نعم وعراقيون ايضا) و (اربيل 88 هه ولير 99) و (المأزق العراقي، مشكلات بناء الدولة في مجتمع تعددي).

جاء في مقدمة الكتاب" لم يعد بالامكان الاستمرار في تجاهل كرد العراق، فلقد دفعتهم الظروف الى المقدمة من المشهد العراقي، واصبحوا العنصر الاهم في صياغة مستقبل العراق، لذلك اصبح مهما لنا ان نتعرف عليهم اكثر فأكثر، وكفى مالحق بهم نتيجة لتجاهل الماضي من كوارث، ادرنا لهم ظهورنا في وقت

كانوا احوج مايكونون فيه الى صوت منصف يرفع مظلمتهم". يتالف الكتاب من بابين رئيسين، يحتوي الباب الاول من الفصول الاتية:كردستان التاريخ والمكان والانسان، السمات اللغوية والثقافية والاجتماعية والدينية، كردستان في بعدها السياسي مدخل عام، النهوض الكردي، التاريخ الحديث والمعاصر للحركة الكردية. اما الباب الثاني فيحتوي على الفصول الآتية: كرد العراق ومكاسب لم تتحقق للاخرين، الحزب الديمقراطي الكردستاني، ثورة كولان، وصل البعث الى السلطة، الحكم الذاتي، اتفاقية الجزائر وتداعياتها، العنقاء تنبت من رماد احتراقها، الحركة الكردية والثورة الاسلامية في ايران والحرب العراقية الايرانية، لاول مرة بعيدا عن بغداد، العصر الامريكي، الطوح الكردي بين الممكن والمستحيل. كما وهناك ملحق للصور.

من مطبوعات دار سردم للطباعة والنشر



اللسوة والصمت

تأليف: كنعان مكية

ترجمة: حمه رشيد



تسييس الاسلام، ظاهرة الاسلاموية

تاليف: شيركو كرمانج

بيبلوغرافيا السنة الاولى والثانية لمجلة سردم العربي

العدد الاول ، السنة الاولى ، صيف 2003

العدد الثاني، السنة الاولى، خريف 2003

قصة

محطات ثقافية

اصدارات

العدد الثالث، السنة الاولى، شتاء 2004

دراسات وبحوث

دراسات تاريخية

دراسات ادبية ونقدية

شعر

قصة

العدد الرابع، السنة الاولى، ربيع 2004

العدد الخامس، السنة الثانية، صيف 2004

العدد السادس، السنة الثانية، خريف 2004

دراسات وبحوث

دراسات تاريخية

دراسات ادبية ونقدية

شعر

قصة

حوار

شخصيات كردية

محطات ثقافية

كتب

العدد السابع، السنة اثانية، شتاء 2005

العدد الثامن، السنة الثانية، ربيع 2005